

فلاسفة العرب

٥

ابن طفيل

يوحنّا قمير

ابن طفيل

مختارات - نظرة تحليلية

طبعة ثالثة منقحة

منشورات المطبعة الكاثوليكيّة - بيروت

ابن طفيـــل

٥٠٠ ؟ — ٥٨١ هـ

١١٠٦ ؟ — ١١٨٥

ترجمته

هو ابو بكر محمد ، بن عبد الملك ، بن محمد ... بن طُفيل القيسي .

ولد في اوائل القرن الثاني عشر ، في وادي آش ، قرب غرناطة.

لسنا نعلم كيف نشأ ، ولا على من تعلم ، انما نعلم انه اصبح فيما بعد طبيب ابي يعقوب يوسف (١١٦٣—١١٨٤) ، ونرى في رسالته ، حي بن يقظان ، معلومات طبية ، وفلكية ، ورياضيـــة ، عدا مذهبه الفلسفي ، مما يدل على ثقافة عميقة ، شاملة .

وان هذه الثقافة هي التي فرضته على الخليفة، ابي يعقوب يوسف، المعروف بحبه للعلم والحكمة، فاتخذه له طبيباً ، ووزيراً.

سنة ١١٦٩ ، طلب الخليفة من ابن طفيل رجلاً يشرح له كتب ارسطو الغامضة . وقد وجد ابن طفيل هذا الرجل ، الذي سيشرح ارسطو احسن ما شرحه العرب ، وهو ابن رشد .

مثل ابن رشد في حضرة الخليفة ، واطّلع على رغبته ، وشرع في العمل .

وان ابن طفيل لم يقدم بنفسه على شرح ارسطو ، لتقدمه في السن ، وانهماكه في امور الوزارة .

وتقدمت به السن ايضاً ، وثقلت عليه الاشغال ، فاتخذ الخليفة ابن رشد طبيباً ، واحتفظ ابن طفيل بالوزارة فقط .

ثم مات الخليفة ، فخلفه ابنه المنصور(١١٨٤–١١٩٨) ، وابقى ابن طفيل على ما كان عليه من مقام واكرام .

على ان فيلسوفنا لم تطل به الايام بعد موت الخليفة ، فتوفي بعده بسنة ، في مراكش ، سنة ١١٨٥

وقد سار السلطان في جنازة الوزير ، وكان المأتم مهيباً .

آثاره

لم يصل الينا من كتب ابن طفيل الفلسفية سوى رسالة حي بن يقظان . سنثبت اولاً اكثر نصوص هذه الرسالة ، واهمها ، مختصرين ما نهمل ، ثم نردف النصوص بخلاصة تحليلية جامعة .

حيّ بن يقظان

غاية الرسالة

سألت ، ايها الأخ الكريم ، الصفي الحميم ـ منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي ـ ان ابثّ اليك ما امكنني بثه من اسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الامام الرئيس ابو علي بن سينا ، فاعلم أن من اراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه طلبها والجد في اقتنائها .

مشاهدة حال

ولقد حرّك مني سوءالك خاطرًا شريفاً أفضى بي ـ والحمد لله ـ إلى مشاهدة حالٍ لم أشهدها قبل ، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة ، بحيث لا يصفه لسان ، ولا يقوم به بيان ، لأنه من طور غير طورهما ، وعالم غير عالمهما . غير أنّ تلك الحال ، لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والحبور ، لا يستطيع من وصل اليها ، وانتهى الى حد من حدودها ، أن يكتم أمرها او يخفي سرها ، بل يعتريه من الطرب والنشاط ، والمرح والانبساط ، ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل ، وان كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل ، حتى ان بعضهم قال في هذه الحال : «سبحاني ، ما أعظم شأني ! » وقال غيره : « أنا الحق ! » وقال غيره : « ليس في الثوب الا الله ! »

وأما الشيخ ابو حامد الغزالي ، رحمة الله عليه ، فقال متمثّلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكان ما كان مما لستُ اذكره فظنّ خيرًا ولا تسأل عن الخبرِ .

وانما ادّبته المعارف ، وحذقته العلوم ...

ابن سينا وحال المشاهدة

وهذه الحال التي ذكرناها ، وحرّكتنا سؤالُك إلى ذوقٍ منها ، هي من جملة الأحوال التي نبّه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول: «ثم إذا بلغتْ به الارادة والرياضة حدّاً ما ، عنّت له خلسات ، من اطلاع نور الحق ، لذيذةٌ ، كأنها بروق تومض إليه ، ثم تخمد عنه . ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض ، ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ؛ فكلما لمحَ شيئاً عاج منه إلى جنات القدس ، فيذكر من أمره أمراً ، فيغشاه غاشٍ ، فيكاد يرى الحق في كل شيء . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيّناً ، وتحصل له معارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ... » إلى ما وصفه من تدريج المراتب ، وانتهائها إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق ، وحينئذٍ تدرُّ عليه اللذات العلى ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ، ويكون له في هذه الرتبة نَظَرٌ إلى الحق ، ونظر إلى نفسه ، وهو بَعْدُ متردِّد . ثم إنه ليغيب عن نفسه فليحظ جناب القدس فقط ، وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة ، وهناك يحق الوصول .

فهذه الأحوال ، التي وصفها ، إنما أراد بها أنْ تكون له ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج النتائج .

وإنْ اردتَ مثالاً يظْهَرُ لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها ، فتخيلْ حال من خُلِق مكفوف البصر ، إلا أنه

جيد الفطرة ، قويّ الحدس ، ثابت الحفظ ، مسدّد الخاطر ؛ فنشأ مذ كان في بلدة من البلدان ، وما زال يتعرف أشخاص الناس بها ، وكثيرًا من أنواع الحيوان والجمادات ، وسكك المدينة ومسالكها ودیارها وأسواقها ، بما له من ضروب الإدراكات الأخر ، حتى صار بحيث يمشي في تلك المدينة بغير دليل ، ويعرف كلّ مَنْ يلقاه ، ويسلم عليه بأول وهلة . وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها ، وبعض حدود تدل عليها . ثم إنه بعد أن حصل في هذه الرتبة ، فُتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية ، فمشى في تلك المدينة كلها ، وطاف بها ، فلم يجد أمرًا على خلاف ما كان يعتقده ، ولا أنكر من أمرها شيئاً . وصادف الألوان على نحوٍ صدّق الرسوم عنده ، التي كانت رُسِمَت له بها . غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان ، أحدهما تابع للآخر ، وهما : زيادة الوضوح والانبلاج ، واللذة العظيمة . فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى الأولى ... وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية ... هي الحالة الثانية ...

عن ايّ الحالتين يمكن السؤال

ان مطلوبك لم يتعدّ أحد غرضين :

١ ــ إما أن تسأل عمّا يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية : فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب. ومتى حاول أحد ذلك ، وتكلفه بالقول أو الكتب ، استحالت حقيقته ، وصار من قبيل القسم الآخر النظري، لأنه إذا كُسِيَ الحروف والأصوات وقَرُبَ من عالم الشهادة ، لم يبقَ على ما كان

عليه بوجه ولا حال ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيرًا ، وزلَّت أقدام قوم عن الصراط المستقيم ، وظن بآخرين ان أقدامهم زلَّتْ وهي لم تَزِل ، وإنما كان ذلك لأنه أمر لا نهاية له في حضرة متسعة الأكناف ، محيطة غير محاط بها .

٢ — والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى احدهما ، هو أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر . وهذا — أكرمك الله بولايته — شيءٌ يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصُّقع الذي نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد . ومن ظفر بشيءٍ منه ، لم يكلم الناس به إلا رمزًا ، فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه ، وحذّرت عنه .

ولا تظنن أن الفلسفة التي وصلتْ إلينا في كتب ارسطوطاليس وأبي نصر[١] ، وفي كتب الشفاء[٢] ، تفي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أنّ أحدًا من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية .

وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم ، وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ، ولم يقدروا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خَلْفٌ زادوا عليهم بشيءٍ من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يُفْضِ بهم إلى حقيقة الكمال ، فكان فيهم من قال :

بَرَّحَ بي أنَّ عُلُومَ ٱلْوَرَى اثْنَانِ مَا إنْ فيهما مِنْ مَزِيدْ
حَقِيقَةٌ يُعْجِزُ تَحْصِيلُهَا وَبَاطِلٌ تَحْصِيلُهُ مَا يُفِيدْ!

١) الفارابي .
٢) الشفاء : كتاب لابن سينا .

ابن باجه : تآليف مجزومة ، وجيزة ، غامضة

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة . ولم يكن فيهم أثقب ذهناً ، ولا أصحّ نظراً ، ولا أصدق رويّة من أبي بكر بن الصائغ . غير أنه شغلته الدنيا ، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبثّ خفايا حكمته. واكثر ما يوجد له من التآليف إنما هي مجزومة من أواخراها ، ككتابه « في النفس » و « تدبير المتوحد » وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة. وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة ، وقد صرّح هو نفسه بذلك ، وذكر أنّ المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيّناً إلا بعد عسر واستكراه شديد ، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها . فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلقَ شخصه .

وأما من كان معاصراً له ممن وُصِف بأنه في مثل درجته ، فلم نرَ له تأليفاً .

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره .

الفارابي : فناء النفوس وايثار الفلسفة على النبوّة

وأما ما وصل إلينا من كتب أبيْ نصر ، فأكثرها في المنطق . وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك : فقد أثبت في كتاب « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية

لها ، بقاءً لا نهاية له ؛ ثم صرَّح في « السياسة المدنية » بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الكاملة . ثم وصف في « كتاب الاخلاق » شيئاً من أمر السعادة الإنسانية ، وأنها إنما تكون في هذه الحياة ، وفي هذه الدار . ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : « وكل ما يُذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » . فهذا قد أيأس الخلق جميعاً من رحمة الله تعالى ، وصيّر الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذْ جعل مصير الكل إلى العدم . وهذه زلّة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر . هذا مع ما صرَّح به من سوء معتقده في النبوة ، وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيله الفلسفة عليها ، إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها .

كتب ارسطو والشفاء لابن سينا : لا تحوي كمال الحق

وأما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها ، وسلك طُريق فلسفته في « كتاب الشفاء » ، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك ، وانه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشّائين ، وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية .

ومن عُنيَ بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب أرسطوطاليس ، ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق ، وان كان في كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو.

وإذا أُخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره ، دون أن يُتَفَطَّن لسره وباطنه ، لم يوصل به إلى الكمال ، حسبما نبَّه عليه الشيخ أبو علي في كتاب « الشفاء » .

الغزالي : تناقضات ، وكتب لم تصل الاندلس

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفِّر بأشياء ثم ينتحلها . ثم إنه من جملة ما كفَّر به الفلاسفة في «كتاب التهافت» إنكارهم لحشر الأجساد ، وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة . ثم قال في أول كتاب «الميزان» : «إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع .» ثم قال في كتاب «المنقذ من الضلال ، والمفصح بالأحوال» : «إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف عليه بعد طول البحث» . وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأنعم النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب «ميزان العمل» ، حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :

١ — رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .

٢ — ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣ — ورأي يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : «ولو لم يكن في هذه إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث لكفى بذاك نفعاً . فإن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة . ثم تمثل بهذا البيت :

«خُذْ مَـا تَرَاهُ وَدَعْ شَيْئاً سَمِعْتَ بِهِ
فِي طَلْعَةِ الشَّمْسِ مَا يُغْنِيكَ عَنْ زُحَلِ»[١]

١) للطغرائي .

فهذه صفة تعليمه ، وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو من كان معداً لفهمها ، فائقَ الفطرة ، يكتفي بأيسر إشارة . وقد ذكر في « كتاب الجوهر » أن له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها وأنه ضَمَّنَها صريح الحق . ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضنون بها ؛ وليس الأمر كذلك . وتلك الكتب هي كتاب « المعارف العقلية » وكتاب « النفخ والتسوية » و « مسائل مجموعة » وسواها . وهذه الكتب ، وإن كانت فيها إشارات ، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبوت في كتبه المشهورة . وقد يوجد في كتاب « المقصد الأسنى» ما هو أغمض مما في تلك . وقد صرَّح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضنوناً به ، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضنون بها . وقد توهَّم بعض المتأخرين من كلامه في آخر « كتاب المشكاة » أمرًا عظيماً أوقعه في مَهْوَاة لا مخلص له منها ، وهو قوله — بعد ذكر أسرار المحجوبين بالأنوار ، ثم انتقاله الى ذكر الواصلين — : إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة . فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الأول الحقَّ سبحانه في ذاته كثرة ما ، تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً !

ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القُصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة . لكنَّ كتبه المضنون بها ، المشتملة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا .

ولم يتلخص لنا ، نحن ، الحق الذي انتهينا إليه ؛ وكان مبلغنا من العلم بتَتَبُّع كلامه وكلام الشيخ أبي علي ، وصرف بعضهما إلى بعض ، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ، ولهجَ بها قوم من منتحلي الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر .

ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة . وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يُؤثَرُ عنا ، وتعيَّن علينا أن تكون — أيها السائل — أول من أتحفناه بما عندنا ، وأطلعناه على ما لدينا ، لصحيح ولائك ، وزكاء صفائك . غير أنّا إنْ ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك ، قبل أن نُحْكِمَ مباديها معك ، لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدي مجمل . هذا إن أنت حسَّنْتَ ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة ، لا بمعنى أنا نستحق أن يقبلَ قولنا . ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة ، إذ هي غير كفيلة بالنجاة ، فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات ، وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي تقدّم علينا سلوكنا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً ، حتى يفضيَ بك إلى ما أفضى بنا إليه : فتشاهد من ذلك ما شاهدناه ، وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه ، وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه .

وهذا يحتاج إلى مقدار من الزمان غير يسير ، وفراغ من الشواغل ، وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن . فإذا صدق منك هذا العزم ، وصحت نيتك للتشمير في هذا المطلب ، فستحمد عند الصباح مسراك ، وتنال بركة مسعاك ، وتكون قد أرضيت ربك

وأرضاك ، وأنالك حيث تريده من أملك ، وتطمح إليه بهمتك وكُلِّيَّتِك . وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقْصَد الطريق ، وآمنها من الغوائل والآفات ، وإن عرضت الآن إليّ لمحة يسيرة على سبيل التشويق ، والحث على دخول الطريق ، فأنا واصف لك قصة « حي بن يقظان » و « أبسال [1] وسلامان ، الذين سمّاهم الشيخ أبو علي . فَفي « قَصَصَهِم عِبْرَةٌ لأولي الألْبَاب » [2] .

ولادة حي

ذكر سلفنا الصالح — رضي الله عنهم — أن جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء ، وهي الجزيرة التي يتولد بها الانسان من غير أم ولا أب ، لان تلك الجزيرة أعدل بقاع الارض هواء ، وأتمّها لشروق النور الاعلى عليها استعداداً ، وإن كان ذلك على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الاطباء ، فإنهم يرون أنّ أعدل ما في المعمورة الإقليم الرابع .

ثم يحاول اثبات كون خط الاستواء ليس حاراً ، لان الحرارة ناتجة من مسامتة الشمس للرؤوس ، والشمس لا تسامت الرؤوس على خط الاستواء سوى مرتين في السنة ، ولهذا ليس فيه حر مفرط او برد مفرط .

فمنهم من بتّ في الحكم وجزم القضية بأن « حي بن يقظان » من جملة من تكوّن في تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصّه عليك ، فقال :

انه كان بازاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة ، متسعة الاكناف ،

---

١) في باقي الرسالة يستعمل ابن طفيل اسال بدل ابسال ، الاسم الوارد عند ابن سينا .

٢) سورة « يوسف » الآية ١١١

كثيرة الفوائد ، عامرة بالناس ، يملكها رجل منهم شديد الأنفــة والغَيرة ، وكانت له أُخت ذات جمال وحسن باهر ، فعضلها[1] ومنعها الازواج اذ لم يجد لها كفوًا .

وكان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سرًا على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم . ثم انها حملت منه ووضعت طفلاً . فلما خافت ان يفتضح أمرها وينكشف سرّها ، وضعته في تابوت أحكمت زمّه ، بعد ان أروته من الرضاع ، وخرجت في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها الى ساحل البحر ، وقلبها يحترق صبابة به ، وخوفاً عليه . ثم انها ودعته وقالت :

« أللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكورًا ، ورزقته في ظلمات الأحشاء ، وتكفلت به حتى تم واستوى . وانا قد سلمته الى لطفك ، ورجوت له فضلك ، خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد . فكن له ، ولا تسلّمه ، يا أرحم الراحمين ! »

ثم قذفت به في اليم . فصادف ذلك جري الماء بقوة المـــد ، فاحتملته من ليلته الى ساحل الجزيرة الاخرى المتقدم ذكرها . وكان المدُّ يصل في ذلك الوقت الى موضعٍ لا يصل إليه الا بعد عام . فادخله الماء بقوته الى اجمة ملتفة الشجر ، عذبة التربة ، مستورة من الرياح والمطر ، محجوبةً عن الشمس ، تزورّ عنها اذا طلعت ، وتميل اذا غربت . ثم اخذ الماء في الجزر ، وبقي التابوت في ذلك الموضع ، وعلت الرمال بهبوب الرياح ، وتراكمت بعد ذلك حتى سدت باب الاجمة على التابوت ، وردمت مدخل الماء الى تلك

١) حبسها وضيق عليها .

الاجمة . فكان المد لا ينتهي إليها . وكانت مسامير التابوت قد قلقت ، وألواحه قد اضطربت عند رمي الماء إياه الى تلك الاجمة . فلما اشتد الجوع بذلك الطفل ، بكى واستغاث وعالج الحركة ، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت طلاها[1] فتتبعت الصوت حتى وصلت الى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوءُ من داخله ، حتى طار عن التابوت لوح من اعلاه . فحنَّت الظبية ورئمت به ، وألقمته حلمتها ، وأروته لبناً سائغاً . وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه لاذى .

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد ...

وأما الذين زعموا أنه تولد من الارض ، فانهم قالوا ان بطناً من ارض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مرِّ السنين ، ... فتعلق به ، عند ذلك ، الروحُ الذي هو من أمر الله تعالى ، وتشبّث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل ، اذ قد تبين ان هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل ، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم ...

ثم يصف كيف تكون في الاحشاء ا لجنين ، فتكون منه القلب والدماغ والكبد، والعروق .

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه ، فلبته ظبية فقدت طلاها .

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع ، وما وصفته الطائفة لاولى في معنى التربية ، فقالوا جميعاً :

---

١) ولدها .

تربية حي وحداثته

ان الظبية التي تكفلت به وافقت خِصباً ومرعى أثيثاً[1]، فكثر لحمها ودرَّ لبنها ، حتى قام بغذاء ذلك الطفل احسن قيام . وكانت معه لا تبعد عنه الا لضرورة الرعي . وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث اذا هي ابطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت اليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية ، فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية الى ان تمّ له حولان ، وتدرّج في المشي واثغر ، فكان يتبع تلك الظبية ، وكانت هي ترفق به وترحمه ، وتحمله الى مواضع فيها شجر مثمر ، فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ، وما كان منها صلب القشر كسرته له بطواحنها ، ومتى عاد الى اللبن اروته ، ومتى ظمئ الى الماء أوردته ، ومتى ضحا ظللته ، ومتى خصر أدفأته . واذا جَنّ الليلُ صرفته الى مكانه الاول ، وجللته بنفسها ، وبريش كان هناك ، مما ملئ به التابوت اولاً في وقت وضع الطفل فيه . وكان في غُدُوّهما ورواحهما قد الفهما ربربٌ يسرح ويبيت معهما حيث مبيتهما .

فما زال الطفل مع الظّباء على تلك الحال ، يحكي نغمتها بصوته ، حتى لا يكاد يُفرّق بينهما . وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من اصوات الطير ، وانواع سائر الحيوان ، محاكاة شديدة . واكثر ما كانت محاكاته لاصوات الظّباء في الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع ، اذ للحيوانات في هذه الاحوال المختلفة أصوات مختلفة . فألفته الوحوش وألفها ، ولم تنكره ولا انكرها . فلما

١) كثيراً ، عظيماً .

ثبت في نفسه امثلة الا شياء بعد مغيبها عن مشاهدته ، حدث له نزوع الى بعضها ، وكراهية لبعض .

وكان في ذلك كله ينظر الى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالاوبار والاشعار والريش ، وكان يرى ما لها من قوة العدو وقوة البطش ، وما لها من الاسلحة المعدة لمدافعة من ينازعها ، مثل القرون والانياب والحوافر والصياصي [1] والمخالب [2] ثم يرجع الى نفسه ، فيرى ما به من العري ، وعدم السلاح ، وضعف العدو ، وقلـة البطش ، عندما كانت الوحوش تنازعه اكل الثمرات ، وتستبد بها دونه ، وتغلبه عليها ، فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ، ولا الفرار عن شيء منها .

ويتخذ من اوراق الشجر كساء ، ومن اغصانها عصياً .

وفي خلال ذلك ترعرع واربى على السبع سنين ، وطال به العناء في تجديد الاوراق التي كان يستتر بها . فكانت نفسه تنازعه الى اتخاذ ذنب من اذناب الوحوش الميتـة ، ليعلقه على نفسه . الا انه كان يرى احياء الوحوش تتحامى ميتها ، وتفر عنه ، فلا يتأتى له الاقدام على ذلك الفعل ، الى ان صادف في بعض الايام نسرًا ميتاً فهدي الى نيل امله منه ، واغتنم الفرصة فيه ، اذ لم ير للوحوش عنه نفرة ، فأقدم عليه ، وقطع جناحيه وذنبه صحاحاً كما هي ، وفتح ريشها وسوّاها ، وسلخ عنه سائر جلده ، وفصله على قطعتين : ربط احداهما على ظهره ، والاخرى على سُرّته وما تحتها ، وعلق الذنب من خلفه ، وعلق الجناحين على عضديه ، فاكسبه ذلك

١) الصيصة : قرن البقر والظباء .

٢) المخلب : ظفر كل سبع من الماشي والطائر .

ستراً ودفئاً ومهابة في نفوس جميع الوحوش ، حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه .

موت الظبية : روح الحيوان

فصار لا يدنو اليه شيء منها ، سوى الظبية التي كانت ارضعته وربته فانها لم تفارقه ولا فارقها ، الى ان اسنّت وضعفت ، فكان يرتاد بها المراعي الخصبة ، ويجتني لها الثمرات الحلوة ، ويطعمها .

وما زال الهزال والضعف يستولي عليها ويتوالى ، الى ان ادركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع أفعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة ، جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادتها ان تجيبه عند سماعه ، ويصيح بأشد ما يقدر عليه ، فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغيراً . فكان ينظر الى أذنيها والى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة ، وكذلك كان ينظر الى جميع اعضائها فلا يرى بشيء منها آفة . فكان يطمع ان يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها ، فترجع الى ما كانت عليه ، فلم يتأتَّ له شيء من ذلك ولا استطاعه. وكان الذي أرشده الى هذا الرأي ما كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك ، لأنه كان يرى أنه إذا غمّض عينيه ، او حجبهما بشيء ، لا يبصر شيئاً ، حتى يزول ذلك العائق . وكذلك كان يرى انه إذا ادخل اصبعيه في اذنيه وسدهما ، لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض . واذا امسك انفه بيده ، لا يشمُّ شيئاً من الروائح حتى يفتح انفه ، فاعتقد من اجل ذلك ان جميع ما لها من الادراكات والافعال قد تكون لها عوائقُ تعوقها ، فاذا أُزيلت تلك العوائق ، عادت الافعال .

ويقع في خاطره ان الآفة قد نزلت بعضو في وسط الجسم ، في الصدر ، فيشق

صدر الظبية ، وينتهي الى قلبها ، فيجد فيه تجويفين : تجويفاً ايمن مملوءاً بدم منعقد ، وتجويفاً ايسر فارغاً ، ويستنتج ان مطلوبه كان في هذا التجويف الخالي ، وقد ارتحل عنه ، فاحتقر الجسم ، وقصر الفكرة على ذلك الشي :

فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو ؟ وكيف هو ؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد ؟ والى اين صار ؟ ومن اي الابواب خرج عند خروجه من الجسد ؟ وما السبب الذي ازعجه ان كان خرج كارهاً ؟ وما السبب الذي كرّه اليه الجسد حتى فارقه ، ان كان خرج مختاراً ؟

وتشتتت فكَرُهُ في ذلك كله ، وسلا عن ذلك الجسد ، وطرحه ، وعلم ان امه التي عطفت عليه وارضعته ، انما كانت ذلك الشيء المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الافعال كلها ، لا هذا الجسد العاطل ، وان هذا الجسد بجملته ، انما هو كالآلة لذلك ، وبمنزلة العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش . فانتقلت علاقته عن الجسد الى صاحب الجسد ومحرّكه ، ولم يبقَ له شوق الا اليه .

وفي خلال ذلك نتن ذلك الجسد ، وقامت منه روائح كريهة ، فزادت نفرته عنه ، وود أن لا يراه . ثم انه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع احدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحي يبحث في الارض ، حتى حفر حفرة ، فوارى فيها ذلك الميت بالتراب . فقال في نفسه : « ما احسن ما صنع هذا الغراب في مواراة جيفة صاحبه ، وإن كان قد اساء في قتله اياه ! وانا كنت أحق بالاهتداء الى هذا الفعل بامي ! » فحفر حفرة وألقى فيها جسد امه ، وحثا عليها التراب ، وبقي يتفكر في ذلك الشيء المصرّف للجسد ولا يدري ما هو !

وتنقدح نار في اجمة ، فيأخذ منها قبساً ، ويمده بالحشيش والحطب . ويعظم ولوعه

بالنار لما يجد فيها من دفء وضياء ، ويشوي فيها حيوانات فيستلذ لحومها . ثم يخطر له ان روح الظبية امه من جوهر النار ، او من شيء يجانسه ، لما كان يراه من حرارة الحيوان الحي ، وبرودة الميت . فعمد الى وحش وشقه ، ثم شق القلب ، فرأى في جهته اليسرى بخاراً ابيض حاراً . وصح عنده ان هذا البخار الحار هو ما يحرك الحيوان ، فاذا غادره مات ، وتعطلت اعضاؤه عن الحس والحركة .

تم له ذلك في الحادي والعشرين من عمره ، على رأس ثلاثة اسابيع .

وفي تلك الاثناء ايضاً يهتدي الى بناء بيت ، واكتساء جلد الحيوان وشعره ، واقتناء دواجنه ، واستعمال العصي ، وركوب الخيل والحمر لمطاردة الحيوانات الشديدة العدو .

طبيعة المادة : الهيولى والصورة

ثم انه بعد ذلك اخذ في مآخذ أُخر ، فتصفح جميع الاجسام التي في عالم الكون والفساد : من الحيوانات على اختلاف انواعها ، والنبات ، والمعادن ، واصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد ، والدخان والجليد واللهيب والحرّ ، فرأى لها اوصافاً كثيرة وافعالاً مختلفة ، وحركات متفقة ومتضادة . وأنعم النظَر في ذلك ، والتشبث ، فرأى انها تتفق ببعض الصفات ، وتختلف ببعض ، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثرة .

نظر حي الى ذاته ، والى الحيوان ، والنبات ، والجماد ، فرأى ما في كل ذلك من كثرة — من اجناس وانواع ، واشخاص ، واعضاء — ورآها كلها تشترك بانها اجسام ، كما من طين واحد نصنع كرة او اي شكل آخر :

فلاح له بهذا الاعتبار ، أن الجسم ، بما هو جسم ، مركب على الحقيقة من معنيين :

أحدهما : يقوم مقام الطين للكرة في هذا المثال .

والآخر : يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها ، او المكعب ،

او أي شكل كان به ، وانه لا يفهم الجسم الا مركباً من هذين المعنيين ، وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر . لكن الذي يمكن ان يتبدل ويتعاقب على اوجه كثيرة ، هو الصورة ... ، والذي يَثْبُتُ على حال واحدة ، وهو الذي ينزل منزلة الطين المتقدم... ، هو الذي يسميه النُّظَّار المادة والهيولى .

لكل حادث محدث

ثم يفكر حي في الماء ، فيراه بطبعه بارداً ، يطلب النزول ، حتى اذا تبخر اصبح حاراً يطلب الصعود ، واذاً قد تغيرت طبيعته ، اي صورته :

فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدثٍ . فارتسم في نفسه ، بهذا الاعتبار ، فاعل للصورة ، ارتساماً على العموم ، دون تفصيل .

ثم انه تتبع الصور التي كان قد علمها قبل ذلك ، صورةً صورة ، فرأى أنها كلها حادثة ، وأنها لا بد لها من فاعل . ثم انه نظَر إلى ذوات الصور ، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لان يصدر عنه ذلك الفعل ، مثل الماء ، فانه اذا أُفرط عليه التسخين ، استعدَّ للحركة الى فوق وصلح لها . فذلك الاستعداد هو صورته ، اذ ليس ههنا الا جسم ، واشياء تُحَسّ عنه ، بعد ان لم تكن ، مثل الكيفيات والحركات ، وفاعل يحدثها بعد ان لم تكن . فصلوح الجسم لبعض حركات ، دون بعضٍ ، هو استعداده بصورته . ولاح له مثل ذلك في جميع الصور ، فتبين له ان الافعال الصادرة عنها ، ليست في الحقيقة لها ، وانما هي لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة اليها ...

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الاجمال دون

تفصيل ، حدث له شوق حثيث الى معرفته على التفصيل ، وهو بعدُ لم يكن فارق عالم الحس . فجعل يطلب هذا الفاعل على جهة المحسوسات ، وهو لا يعلم بعد هل هو واحد او كثير .

السماء اجسام متناهية ، كروية

تصفح حي الاجسام الارضية ، فوجدها كلها متغيرة ، مفتقرة الى فاعل . تم له ذلك في الثامنة والعشرين .

ثم نظر الى الاجرام السماوية ، فرآها ممتدة طولاً وعرضاً وعمقاً ، فحكم بانها اجسام ، محتاجة الى فاعل .

ثم تساءل هل السماء ممتدة الى غير نهاية ، ام هي متناهية محدودة ، فاحتار بعض حيرة ، ثم ظهرت له نهايتها .

وذلك انه قال : أما هذا الجسم السماويّ فهو متناهٍ من الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسي ، فهذا لا أشُكّ فيه ، لأنني ادركه ببصري . واما الجهة التي تقابل هذه الجهة ، وهي التي يداخلني فيها الشك ، فاني أيضاً اعلم انه من المحال ان تمتدّ الى غير نهاية ، لاني إن تخيلت أن خطين اثنين يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ، ويمران في سَمك الجسم الى غير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيلت ان احد هذين الخطين قُطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي ، ثم أُخذ ما بقي منه وأُطبق طرفه ، الذي كان فيه موضع القطع ، على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء ، وذهب الذهن كذلك معهما الى الجهة التي يقال انها غير متناهية ، فاما ان نجد الخطين أبداً يمتدان الى غير نهاية ولا ينقص احدهما عن الآخر ، فيكون الذي قطع منه جزء مساوياً للذي لم يقطع منه شيء ، وهو محال ؛ وإما ان لا يمتد الناقص معه أبداً ، بل

ينقطع دون مذهبه ، ويقف عن الامتداد معه ، فيكون متناهياً ، فاذا رُدّ عليه القدر الذي قُطع منه اولاً ، وقد كان متناهياً ، صار كله متناهياً ، وحينئذ لا يقصرُ عن الخط الآخر الذي لم ينقطع منه شيء ، ولا يفضل عليه ، فيكون اذاً مثله ، وهو متناه ، فذلك ايضاً متناه . فالجسم الذي تُفرض فيه هذه الخطوط متناهٍ ، وكل جسم يمكنٌ أن تُفرض فيه هذه الخطوط . فاذا فرضنا انَّ جسماً غير متناه ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً .

ثم يبحث عن شكل العالم ، فيتبين انه كروي ، لاسباب عديدة ، منها ان الشمس تظهر لبصره على قدر واحد من العظم ، حال طلوعها وتوسطها وغروبها ، ولم تكن لتظهر كذلك لو لم تكن حركتها كروية

هل العالم حادث ام قديم

فلما انتهى الى هذه المعرفة ، ووقف على ان الفلك بجملته وما يحتوي عليه ، كشيء واحد متصل بعضه ببعض ، وان جميع الاجسام التي كان ينظر فيها اولاً كالارض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ، هي كلها في ضمنه وغير خارجة عنه ، وأنه كله أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان ، وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان ، وما فيه من ضروب الافلاك ، المتصل بعضُها ببعض ، هي بمنزلة أعضاء الحيوان ، وما في داخله من عالم الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات ، التي كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان كما يتكوّن في العالم الاكبر .

فلما تبين أنه كله كشخص واحد في الحقيقة ، قائم محتاج الى فاعل مختار ، واتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة ، بنوع من النظر الذي

اتحدت به عنده الاجسام التي في عالم الكون والفساد ، تفكر في العالم بجملته ، هل هو شيء حدَثَ بعد ان لم يكن ، وخرج الى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ فتشكك في ذلك ، ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر . وذلك أنه كان اذا أزمع على اعتقاد القِدَم ، اعترضته عوارض كثيرة ، من استحالة وجود ما لا نهاية له ، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له . وكذلك كان يرى ان هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث ، فهو ايضاً محدَث . واذا أزمع على اعتقاد الحدوث ، اعترضته عواد أُخر . وذلك انه كان يرى أن معنى حدوثه ، بعد ان لم يكن ، لا يفهم الا على معنى أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغيرُ منفك عنه ، فاذن لا يُفهمُ تأخر العالم عن الزمان . وكذلك كان يقول : « إذا كان حادثاً ، فلا بد له من مُحدث . وهذا المُحدِث الذي أحدثه ، لِمَ أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك؟ ألطارئ طرأ عليه ، ولا شيء هناك غيره ، أم لتغيُّر حدث في ذاته؟ فان كان ، فما الذي أحدث ذلك التغير؟ » وما زال يفكر في ذلك عدة سنين ، فتتعارض عنده الحجج ، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر .

فلما اعياه ذلك ، جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً .

فرأى أنه ان اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم ، فاللازم عن ذلك ضرورةً أنه لا يمكن أن يخرج الى الوجود

بنفسه ، وانه لا بد له من فاعل يخرجه الى الوجود ، وان ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس ، لانه لو ادرك بشيءٍ من الحواس لكان جسماً من الاجسام ، ولو كان جسماً من الاجسام لكان من جملة العالم ، وكان حادثاً واحتاج الى محدث . ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً ، لاحتاج الى محدث ثالث ، والثالث الى رابع ، ويتسلسل ذلك الى غير نهاية ، وهو باطل . فاذن لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم ... واذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم بـــه «أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ الْخَبِيرُ(١)» .

ورأى ايضاً انه ان اعتقد قِدَم العالم ، وان العدم لم يسبقه ، وانه لم يزل كما هو ، فان اللازم عن ذلك ان حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء ، اذ لم يسبقها سكون يكون مبدأها منه . وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورةً . والمحرك اما ان يكون قوة سارية في جسم من الاجسام — إما جسم المتحرك نفسه ، وإما جسم آخر خارج عنه — وإما أن يكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم . وكل قوة سارية في جسم وشائعة فيه ، فانها تنقسم بانقسامـــه ، وتتضاعف بتضاعفه ، مثل الثقل في الحجر مثلاً ، المحرك له الى أسفل ، فانه ان قسم الحجر نصفين ، انقسم ثقله نصفين ، وان زيد عليه آخر مثله ، زاد في الثقل مثله ، فإن أمكن ان يتزايد الحجر ابداً الى غير نهاية ، كان تزايد هذا الثقل الى غير نهاية ، وان وصل الحجر الى حد ما من العظم ووقف ، وصل الثقل الى ذلك الحد ووقف . لكنه قد تبرهن أن كل جسم لا محالة متناهٍ ، فاذن

١) سورة الملك : ١٤

*كل قوة في جسم لا محالة متناهية . فان وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية لـــه ، فهي قوة ليست في جسم . وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطـــاع ، اذ فرضناه قديماً لا ابتداء له ، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه ، ولا في جسم خارج عنه ، فهي اذاً لشيءٍ بريءٍ عن الاجسام ، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية . وقد كان لاح له ، في نظره الاول في عالم الكون والفساد ، ان حقيقة وجود كل جسم انما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات ، وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجودٌ ضعيف لا يكاد يدرك . فاذن وجود العالم كله انما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء من المادة ، وعن صفات الاجسام ، المنزه عن ان يدركه حس ، أو يتطرق اليه خيال . وإذ كان فاعلاً لحركات الفلك ، على اختلاف أنواعها ، فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور ، فهو لا محالة قادر عليه وعالم به .

فانتهى نظره بهذا الطريق الى ما انتهى اليه بالطريق الاول ، ولم يضرّه في ذلك تشككه في قدم العالم او حدوثه ، وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ، ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، إذ الاتصال ، والانفصال ، والدخول ، والخروج ، هي كلها من صفات الاجسام ، وهو منزه عنها .

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة الى الصورة ، اذ لا تقوم إلا بها ، ولا تثبت حقيقة دونها ، وكانت الصورة لا يصحّ وجودها إلا من فعل هذا الفاعل ، تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها الى هذا الفاعل ، وأنه لا قيام لشيءٍ منها إلا به ، فهو اذن علة

لها ، وهي معلولة له ، سواء كانت محدثة الوجود ، بعد أن سبقها العدم ، او كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ، ولم يسبقها العدم قط . فانها على كلا الحالين معلولة ، ومفتقرة الى الفاعل ، متعلقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غنيّ عنها وبرئ منها ! وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية ، وان جميع الاجسام وما يتصل بها او يتعلق ، ولو بعض تعلّق ، هو متناه منقطع؟

فاذن العالم كله بما فيه من السماوات والارض والكواكب ، وما بينها ، وما فوقها ، وما تحتها ، فعلُه وخلقُه ومتأخر عنه بالذات ، وان كانت غير متأخرة بالزمان ، كما انك اذا أخذت في قبضتك جسماً من الاجسام ، ثم حركت يدك ، فان ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك ، حركةً متأخرة عن حركة يدك ، تأخراً بالذات وان كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤهما معاً . فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان (إنما أمْرُهُ إذَا أرَادَ شَيْئاً أنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ)[1] .

ويرى ما في الموجودات من دقيق الصنعة ، وجليل الهبات ، وما فيها من حسن وكمال ، فيستنتج ان فاعلها حكيم ، كريم ، وانه كمال وحسن وبهاء ، فاشتد شوقه اليه . انتهى الى ذلك في الخامسة والثلاثين من عمره .

روحانية النفس وخلودها

فلما حصل له العلم بهذا الموجود ، الرفيع الثابت الوجود ، الذي لا سبب لوجوده ، وهو سببٌ لوجود جميع الاشياء ، أراد ان يعلم

---

١) سورة يس ٨٢

بأيّ شيء حصل به هذا العلم ، وبأي قوة أدرك هذا الوجود . فتصفح حواسه كلها وهي السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس ، فرأى انها كلها لا تدرك شيئاً الا جسماً ، او ما هو في جسم ...

وقد تبين ان هذا الموجود ، الواجب الوجود ، بريءٌ من صفات الاجسام من جميع الجهات ، فإذن لا سبيل الى ادراكه الا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة في جسم ، ولا تعلّق له بوجه من الوجوه بالاجسام ، ولا هو داخل فيها ، ولا خارج عنها ، ولا متصل بها ، ولا منفصل عنها . وقد كان تبين له انه ادركه بذاته ، ورسخت المعرفة به عنده ، فتبين له بذلك ان ذاته التي ادركه بها امر غير جسماني ، لا يجوز عليه شيءٌ من صفات الاجسام ، وان كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات ليست حقيقة ذاته ، وانما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود .

فلما علم ان ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ، ويحيط بها أديمه ، هان عنده بالجملة جسمه ، وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة ، التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود . ونظر في ذاته تلك الشريفة هل يمكن ان تبيد او تفسد وتضمحل ، او هي دائمة البقاء ، فرأى أن الفساد والاضمحلال انما هو من صفات الاجسام بأن تخلع صورة وتلبس اخرى ، مثل الماء اذا صار هواء ، والهواء اذا صار ماء ، والنبات اذا صار تراباً أو رماداً ، والتراب اذا صار نباتاً ، فهذا هو معنى الفساد . وأما الشيء الذي ليس بجسم ، ولا يحتاج في قوامه الى الجسم ، وهو منزّه بالجملة عن الجسميات فلا يتصور فساده البتة.

مصير النفس

اراد حي ان يعلم ما يحل بالنفس ، اذا اطرحت البدن ، فتصفح جميع القوى المدركة ، ورأى ان لذتها في ادراكها، وانها لا تشتاق الى ما لم تدركه اصلاً ، بل تشتاق الى ما ادركته مرة ، وتشتاق اليه على قدر كماله :

فان كان في الاشياء شيء لا نهاية لكماله ، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه ، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن ، وليس في الوجود كمال ولا حسن ، ولا بهاء ، ولا جمال الا صادر من جهته ، وفائض من قبله ، فمن فقد ادراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به ، فلا محالة انه ما دام فاقداً له ، يكون في آلام لا نهاية لها ، كما ان من كان مدركاً له على الدوام ، فانه يكون في لذة لا انفصام لها ، وغبطة لا غاية وراءها وبهجة وسرور لا نهاية لهما .

وقد كان تبين له ان الموجود الواجب الوجود متصف بأوصاف الكمال كلها ، ومنزّه عن صفات النقص وبريء منها، وتبين له ان الشيء الذي به يتوصل الى ادراكه أمر لا يشبه الاجسام ، ولا يفسد لفسادها ، فظهر له بذلك ان من كانت له مثل هذه الذات ، المعدّة لمثل هذا الادراك ، فانه اذا اطّرح البدن بالموت :

فإما ان يكون قبل ذلك — في مدة تصريفه للبدن — لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ، ولا اتصل به ، ولا سمع عنه ، فهذا اذا فارق البدن لا يشتاق الى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده . . .

وإما ان يكون قبل ذلك — في مدة تصريفه للبدن — وقد تعرف بهذا الموجود ، وعلم ما هو عليه من الكمال ، والعظمة والسلطان والقدرة والحسن ، الا انه اعرض عنه واتبع هواه ، حتى وافته منيته وهو على

تلك الحال ، فيُحرَم المشاهدة ، وعنده الشوق إليها ، فيبقى في عذاب طويل ، وآلام لا نهاية لها . فاما ان يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ، ويشاهد ما تشوّق اليه قبل ذلك ، واما ان يبقى في آلامه بقاءً سرمدياً ، بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية . واما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود ، قبل ان يفارق البدن ، واقبل بكليته عليه ، والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يُعرض عنه حتى وافته منيته ، وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل ، فهذا اذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها ، وغبطة وسرور وفرح دائم ، لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود ، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب. ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الامور الحسية التي هي — بالاضافة الى تلك الحال — آلام وشرور وعوائق .

مشاهدات الواجب : التشبهات الثلاثة

فلما تبين له ان كمال ذاته ولذتها انما هو بمشاهدة ذلك الموجود ، الواجب الوجود على الدوام ، مشاهدةً بالفعل ابداً ، حتى لا يُعرض عنه طرفة عين ، لكي توافيه منيته ، وهو في حال المشاهدة بالفعل ، فتتصل لذته دون ان يتخللها ألم ... جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل ...

نظر الى نفسه فرأى انه يشبه ثلاثة : الحيوان والاجسام السماوية ، وواجب الوجود .

فاتجهت عنده الاعمال التي يجب عليه ان يفعلها نحو ثلاثة اغراض :

١ — اما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق .

٢ — واما عمل يتشبه به بالاجسام السماوية .

٣ — واما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود ...

اما التشبه الاول فلا يحصل له به شيء من المشاهدة ، بل هو صارف عنها وعائق دونها ، اذ هو تصرف في الامور المحسوسة ، والامور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة . وانما احتيجَ الى هذا التشبه لاستدامة الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالاجسام السماويـــة . فالضرورة تدعو اليه من هذا الطريق ، ولو كان لا يخلو من تلك المضرة .

واما التشبه الثاني فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام ، لكنها مشاهدة يخالطها شوب اذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام ، فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ، ويلتفت اليها ، حسبما يتبين بعد هذا .

واما التشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة ، والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه الا الى الموجود الواجب الوجود . والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت . وكذلك سائر الذوات ، كثيرة كانت او قليلة ، الا ذات الواحد الحق الواجب الوجود ، جل وتعالى وعز .

١ — التشبه بالحيوان :

فلما تبين له ان مطلوبه الاقصى هو هذا التشبه الثالث ، وانه لا يحصل له الا بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة في التشبه الثاني ، وان هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبه الاول ، وعلم ان التشبه الاول وان كان ضرورياً ، فانه عائق بذاتـه ، وإن كان معيناً بالعرَض

ألزم نفسه ان لا يجعل لها حظاً من هذا التشبه الاول ، الا بقدر الضرورة ، وهي الكفاية التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها .

ووجد ما تدعو اليه الضرورة في بقاء هذه الروح امرين : احدهما ما يمده به من داخل ، ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء . والآخر ما يقيه من خارج ، ويدفع عنه وجوه الاذى ، من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك. ورأى انه ان تناول ضروريَّه من هذه جزافاً كيفما اتفق ، ربما وقع السرف وأخذ فوق الكفاية ، فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر . فرأى ان الحزم له ان يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها ، ومقاديرَ لا يتجاوزها ، وبان له ان الفرض يجب ان يكون في جنس ما يتغذى به ، واي شيء يكون ، وفي مقداره ، وفي المدة التي تكون بين العودات اليه .

فنظر اولاً في اجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة اضرب :

١ ــ إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته الى غاية تمامه ، وهي اصنافُ البقول الرطبة التي يمكن الاغتذاء بها .

٢ ــ وإما ثمرات النبات، الذي قد تم وتناهى وأُخرج بزره ليتكوّن منه آخر من نوعه حفظاً له ، وهي اصناف الفواكه رطبها ويابسها .

٣ ــ وإما حيوان من الحيوانات التي يتغذى بها ، إما البرية وإما البحرية .

وكان قد صح عنده ان هذه الاجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي تبين له ان سعادته في القرب منه ،

وطلب التشبه به ، ولا محالة ان الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ، ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها ، فكأنّ ذلك اعتراض على فعل الفاعل . وهذا الاعتراض مضادٌ لما يطلبه من القرب منه والتشبه به ، فرأى ان الصواب كان له ، لو امكن ، ان يمتنع عن عن الغذاء جملة واحدة . لكنه لما لم يمكنه ذلك ، ورأى انه ان امتنع عنه ، آل ذلك الى فساد جسمه ، فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله اشد من الاول ، اذ هو اشرف من تلك الاشياء الأخر التي يكون فسادها سبباً لبقائه ، فاستسهل ايسر الضررين ، وتسامح في اخف الاعتراضين ، ورأى ان يأخذ من هذه الاجناس ، اذا عدمت ، ايها تيسر له ، بالقدر الذي يتبين له بعد هذا . فاما ان كانت كلها موجودة ، فينبغي له حينئذ ان يتثبت ويتخير منها ما لم يكن في أخذه كبيرُ اعتراض على فعل الفاعل ، وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب ، وصلح ما فيها من البزر لتوليد المثل ، على شرط التحفظ بذلك البزر ، بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات ، مثل الصفاة والسبخة[1] ونحوهما . فان تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغاذي ، كالتفاح والكُمَّثْرَى[2] والاجاص ونحوها ، كان له عند ذلك أن يأخذ اما من الثمرات التي لا يغذو منها الا نفس البزر ، كالجوز والقسطل ، وإما من البقول التي لم تصل بعد حدّ كمالها . والشرط عليه في هذين ان يقصد اكثرها وجوداً وأقواها توليداً ، وان لا يستأصل أصولها ولا يفني بزرها ، فان عدم هذه ، فله ان يأخذ من الحيوان او من

---

١) السبخة : ارض ذات نز وملح .

٢) الكمثرى : نوع من الاجاص .

بيضه ، والشرط عليه في الحيوان ان يأخذ من اكثره وجوداً ، ولا يستأصل منه نوعاً بأسره .

هذا ما رآه في جنس ما يغتذي به .

واما المقدار فرأى ان يكون بحسب ما يسد خلّة[1] الجوع ، ولا يزيد عليها .

وامّا الزمان الذي بين كل عودتين ، فرأى انه اذا اخذ حاجته من الغذاء ، ان يقيم عليه ولا يتعرض لسواه ، حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الاعمال التي تجب عليه في التشبّه الثاني ، وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا .

فأما ما تدعو اليه الضرورة في بقاء الروح الحيواني مما يقيه من خارج ، فكان الخطب فيه عليه يسيراً ، اذ كان مكتسياً بالجلود ، وقد كان له مسكن يقيه مما يرد عليه من خارج ، فاكتفى بذلك ولم يرَ الاشتغال به ، والتزم في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه ، وهي التي تقدم شرحها .

٢ — التشبه بالاجسام السماوية :

ثم اخذ في العمل الثاني ، وهو التشبه بالاجسام السماوية والاقتداء بها ، والتقيل[2] لصفاتها ، وتتبع اوصافها ، فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب :

الضرب الاول : اوصاف لها بالاضافة الى ما تحتها من عالم الكون والفساد ، وهي ما تعطيه اياه من التسخين بالذات ، أو التبريد

١) الخلة : الحاجة .
٢) التشبه .

بالعرض ، والاضاءة والتلطيف والتكثيف ، الى سائر ما تفعل فيه من الامور التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود .

والضرب الثاني : اوصاف لها في ذاتها ، مثل كونها شفافة ونيرة وطاهرة ، منزهة عن الكدر وضروب الرجس ، ومتحركة بالاستدارة ، بعضها على مركز نفسها ، وبعضها على مركز غيرها .

والضرب الثالث : اوصاف لها بالاضافة الى الموجود الواجب الوجود ، مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة ، ولا تعرض عنه ، وتتشوق اليه ، وتتصرف بحكمه ، وتتسخر في تتميم ارادته ، ولا تتحرك الا بمشيئته وفي قبضته .

فجعل يتشبه بها جهده في كل واحد من هذه الاضرب الثلاثة :

اما الضرب الاول : فكان تشبهه بها فيه ان الزم نفسه ان لا يرى ذا حاجة او عاهة او مضرة ، او ذا عائق من الحيوان او النبات ، وهو يقدر على ازالتها عنه الا ويزيلها .

فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب ، او تعلق به نبات آخر يؤذيه ، او عطش عطشاً يكاد يفسده ، ازال عنه ذلك الحاجب ان كان مما يُزال ، وفصل بينه وبين ذلك المؤذي بفاصل لا يضر المؤذي ، وتعهده بالسقي ما امكنه . ومتى وقع بصره على حيوان قد ارهقه ضَبع ، او نشب به ناشب ، او تعلق على شوك ، او سقط في عينيه او اذنيه شيء يؤذيه ، او مسّه ظمأ او جوع ، تكفل بازالة ذلك كله عنه جهده واطعمه وسقاه .

ومتى وقع بصره على ماء يسيل الى سقي نبات او حيوان وقد

عاقه عن ممره عائق ، من حجر سقط فيه ، او جُرْفٍ[1] انهار عليه ، ازال ذلك كله عنه . وما زال يمعن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية .

واما الضرب الثاني : فكان تشبهه بها فيه ، ان الزم نفسه دوام الطهارة ، وإزالة الدنس والرجس عن جسمه ، والاغتسال بالماء في اكثر الاوقات . وتنظيف اظفاره واسنانه ومغابن بدنه ، وتطييبها بما امكنه من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة ، وتعهد لباسه بالتنظيف والتطييب ، حتى كان يتلألأ حسناً وجمالاً ونظافةً وطيباً .

والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة : فتارة كان يطوف بالجزيرة ، ويدور على ساحلها ، ويسيح بأكنافها . وتارة كان يطوف ببيته او ببعض الكدى[2] ادواراً معدودة ، إما مشياً ، واما هرولة ، وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه .

واما الضرب الثالث : فكان تشبهه بها فيه ان كان يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، ويغمض عينيه ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته ان لا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك بـه احداً ، ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها . فكان اذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات ، وضعف الخيال ، وسائر القوى التي تحتاج الى الآلات الجسمانية ، وقوي فعل ذاته ، التي هي بريئة من الجسم . فكانت في بعض الاوقات فكرته تخلص عن الشوب ، ويشاهد بها الموجود الواجب

١) ما تجرفه السيول من تراب .

٢) الكدى : جمع كدية : الارض الصلبة الغليظة .

الوجود . ثم تكرّ عليه القوى الجسمانيه فيفسد عليه حاله ، وترده الى اسفل السافلين فيعود من ذي قبل ، فان لحقه ضعف يقطع به عن غرضه، تناول بعض الاغذية عن الشرائط المذكورة ...

٣ — التشبه بالواجب :

ثم جعل يطلب التشبه الثالث ، ويسعى في تحصيله ، فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود . وقد كان تبين له ، اثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل ، انها على ضربين : إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة ، وإما صفة سلب ، كتنزهه عن الجسمانية ولواحقها ، وما يتعلق بها ، ولو على بعد ... فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين .

أما صفات الايجاب ، فلما علم انها كلها راجعة الى حقيقة ذاته ، وانه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، اذ الكثرة من صفات الاجسام ، وعلم ان علمه[١] بذاته ليس معنى زائداً على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته ... فرأى ان التشبه به من صفات الايجاب ، هو ان يعلمه فقط دون ان يشرك بذلك شيئاً من صفات الاجسام ، فاخذ نفسه بذلك .

واما صفات السلب ، فانها كلها راجعة الى التنزه عن الجسمية ، فجعل يطرح اوصاف الجسمية عن ذاته وكان قد اطّرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة ، التي كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية . الا انه ابقى منها بقايا كثيرة ، كحركة الاستدارة — والحركة من اخص صفات الاجسام — وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات ، والرحمة

---

١) اي علم الله .

لها ، والاهتمام بازالة عوائقها . فان هذه ايضاً من صفات الاجسام، اذ لا يراها اولاً الا بقوة جسمانية ، ثم يكدح في أمرها بقوة جسمانية ايضاً . فاخذ في طرح ذلك كله عن نفسه ، اذ هي بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يتطلبها الآن . وما زال يقتصر على السكون في قعر مغارته مطرقاً ، غاضاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب وحده دون شركة . فمتى سنح لخياله سانح سواه ، طرده عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك ، ودأب فيه مدة طويلة ، بحيث تمر عليه عدة ايام لا يتغذى فيها ، ولا يتحرك . وفي خلال شدة مجاهدته هذه ، ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات الا ذاته ، فانها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الحق الواجب الوجود . فكان يسوءه ذلك ، ويعلم انه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظة .

وما زال يطلب الفناء عن نفسه ، والاخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والارض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية ، وجميع القوى المفارقة للمواد ، وهي الذوات العارفة بالموجود ، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء منثوراً ، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ... واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عينٌ رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . فلا تُعلق قلبك بوصف امر لم يخطر على قلب بشر ، فان كثيراً من الامور التي قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها ، فكيف بأمر لا سبيل الى خطوره على القلب ، ولا هو من

عالمه ولا من طوره !... ومن رام التعبير عن تلك الحال ، فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد ان يذوق الالوان المصبوغة من حيث هي الوان، ويطلب ان يكونَ السواد، مثلاً، حلواً او حامضاً. لكنا، مع ذلك، لا نخليك عن اشارات نومئ بها الى ما شاهده من عجائب ذلك المقام، على سبيل ضرب المثل، لا على سبيل قرع باب الحقيقة، اذ لا سبيل الى التحقيق بما في ذلك المقام الا بالوصول اليه :

١ – لا وحدة في الارواح ولا كثرة :

انه لما فني عن ذاته، وعن جميع الذوات، ولم يرَ في الوجود الا الواحد الحي القيوم، وشاهد ما شاهد، ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عندما افاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله انه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وان حقيقة ذاته هي ذات الحق... بل ليس ثمّ شيء الا ذات الحق، وان ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الاجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها. فانه، وإن نسب الى الجسم الذي ظهر فيه، فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس. وان زال ذلك الجسم زال نوره، وبقي نور الشمس بحاله... وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة العارفة بتلك الذات الحقة، التي كان يراها اولاً كثيرة، صارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً.

وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا ان تداركه الله برحمته، وتلافاه بهدايته، فعلم ان هذه الشبهة انما ثارت عنده من بقايا ظلمة الاجسام، وكدورة المحسوسات. فان الكثير والقليل، والواحد والوحدة، والجمع والاجتماع، والافتراق، هي كلها من صفات

الاجسام . وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق ، عز وجل ، لبراءتها عن المادة ، لا يجب ان يقال انها كثيرة ، ولا واحد . لان الكثرة انما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض ، والوحدة ايضاً لا تكون الا بالاتصال . ولا يفهم شيء من ذلك الا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة . غير ان العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً لانك ان عبّرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع ، حسب لفظنا هذا ، أوهم ذلك معنى الكثرة فيها ، وهي بريئة عن الكثرة . وإن انت عبرت بصيغة الافراد ، اوهم ذلك معنى الاتحاد ، وهو مستحيل عليها .

وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش ، الذين تظلم الشمس في أعينهم ، يتحرك في سلسلة جنونه ، ويقول : لقد افرطتَ في تدقيقك حتى انك قد انخلعت عن غريزة العقلاء ، واطـّرحت حكم المعقول ، فان من احكام العقل ان الشيء اما واحد واما كثير ! فليتئد في غلوائه ، وليكفّ من غرب لسانه . . . ، فنحن نسلّم له ذلك ، ونتركه مع عقله وعقلائه ، فان العقل الذي يعنيه هو وأمثاله ، انما هو القوة الناطقة التي تتصفح اشخاص الموجودات المحسوسة ، وتقتنص منها المعنى الكلي . والعقلاء الذين يعنيهم ، هم ينظرون بهذا النظر . والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسدّ عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ...

٢ — ذوات الافلاك المفارقة والنفوس :

انه بعد الاستغراق المحض ، والفناء التام ، وحقيقة الوصول ، شاهد للفلك الاعلى ، ورأى ذاتاً بريئة عن المادة ، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا هي نفس نفس الفلك ، ولا هي غيرهما ،

وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيلة ، فانها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما . ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة ، من الكمال والبهاء والحسن ، ما يعظم عن ان يوصف بلسان ، ويدق عن ان يكسى بحرف او صوت ، ورآه في غاية من اللذة والسرور ، والغبطة والفرح ، بمشاهدته ذات الحق جل جلاله .

وشاهد ايضاً للفلك الذي يليه ، وهو فلك الكواكب الثابتة ، ذاتاً بريئة عن المادة ايضاً ، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا ذات الفلك الاعلى المفارقة ، ولا نفسه ، ولا هي غيرهما ، وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست اليها الصورة من مرآة أُخرى مقابلة للشمس . ورأى لهذه الذات ايضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التي للفلك الاعلى .

وشاهد ايضاً للفلك الذي يلي هذا ، وهو فلك زحل ، ذاتاً مفارقة للمادة ، ليست هي شيئاً من الذوات التي شاهدها قبله ولاهي غيرها ، وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست اليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس ، ورأى لهذه الذات ايضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة .

وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ، ليست هي شيئاً من الذوات التي قبلها ، ولا هي غيرها ، وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة ، على رتبٍ مرتبة بحسب ترتيب الافلاك . وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء ، واللذة والفرح ، ما لا عين رأت ، ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؛ الى ان انتهى الى عالم الكون والفساد ، وهو

جميعه حشو فلك القمر ، فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها ، ولا هي سواها . ولهذه الذات سبعون الف وجه ، في كل وجه سبعون الف فم ، في كل فم سبعون الف لسان ، يسبح بها ذات الواحد الحق ، ويقدسها ويمجدها ، لا يفتر . ورأى لهذه الذات ، التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة ، من الكمال واللذة ، مثل الذي رآه لما قبلها . وكأن هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج ، قد انعكست اليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى اليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرآة الاولى التي قابلت الشمس بعينها .

ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة ، لو جاز ان تتبعض ذات السبعين الف وجه ، لقلنا انها بعضها . ولولا ان هذه الذات حدثت بعد ان لم تكن ، لقلنا انها هي ! ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه ، لقلنا انها لم تحدث !

وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً ، مثل ذاته ، لاجسام كانت ثم اضمحلت ، ولاجسام لم تزل معه في الوجود ، وهي من الكثرة بحيث لا تتناهى ان جاز ان يقال لها كثيرة ، او هي كلها متحدة ان جاز ان يقال لها واحدة .

ورأى لذاته ، ولتلك الذوات التي في رتبته ، من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية ، ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، ولا يصفه الواصفون ، ولا يعقله الا الواصلون العارفون .

وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة ، قد ران عليها الخبث ، وهي مع ذلك مستديرة للمرايا الصقلية التي ارتسمت

فيها صورة الشمس ، ومولية عنها بوجوهها . ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقم قط بباله ، ورآها في آلام لا تنقضي ، وحسرات لا تنمحي ، قد احاط بها سرادق العذاب ، واحرقتها نار الحجاب ، ونشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب .

وشاهد هنا ذواتاً سوى هذه المعذبة تلوح ثم تضمحل ، وتنعقد ثم تنحلّ ، فتثبت فيها وانعم النظر اليها ، فرأى هولاً عظيماً وخطباً جسيماً ، وخلقاً حثيثاً ، واحكاماً بليغة ، وتسوية ونفخاً ، وانشاء ونسخاً .

فما هو الا ان تثبت قليلاً ، فعادت اليه حواسه ، وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشي ، وزلت قدمه عن ذلك المقام ، ولاح له العالم المحسوس ، وغاب عنه العالم الالهي ، اذ لم يمكن اجتماعها في حال واحدة ، كضرّتين ، ان ارضيت احداهما اسخطت الاخرى ...

٣ — علاقة الارواح بالاجسام وخلودها :

واما الذوات الالهية ، والارواح الربانية ، فانها كلها بريئة عن الاجسام ولواحقها ، ومنزهة غاية التنزيه عنها ، ولا ارتباط ولا تعلق لها بها ، وسواء بالاضافة اليها بطلان الاجسام او ثبوتها ، ووجودها او عدمها . وانما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود ، الذي هو اولها ومبدأها ، وسببها وموجدها ، وهو يعطيها الدوام ، ويمدها بالبقاء والتسرمد . ولا حاجة بها ، بل الاجسام محتاجة اليها . ولو جاز عدمها ، لعدمت الاجسام ، فانها هي مباديها ، كما انه لو جاز ان تعدم ذات الواحد الحق — تعالى

وتقدس عن ذلك ، لا إله الاّ هو ! — لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الاجسام ، ولعدم العالم الحسي بأسره ، ولم يبق موجودٌ ، اذ الكل مرتبط بعضه ببعض . والعالم المحسوس ، وان كان تابعاً للعالم الالهي ، شبيه الظل له ، والعالم الالهي مستغن عنه وبريء منه ، فانه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، اذ هو لا محالة تابع للعالم الالهي . وانما فساده ان يبدل ، لا ان يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تغير الجبال وتصييرها كالعهن ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار يوم تبدلُ الارض غير الارض والسموات .

دوام المشاهدة

واما تمام خبره ، فسأتلوه عليك ان شاء الله تعالى، وهو انه لما عاد الى العالم المحسوس ، وذلك بعد جولانه حيث جال ، سئم تكاليف الحياة الدنيا ، واشتد شوقه الى الحياة القصوى ، فجعل يطلب العود الى ذلك المقام بالنحو الذي طلبه اولاً ، حتى وصل اليه بأيسر من السعي الذي وصل به اولاً ، ودام فيه ثانياً مدة أطول من الاولى . ثم عاد الى عالم الحس . ثم تكلف الوصول الى مقامه بعد ذلك ، فكان ايسر عليه من الاولى والثانية ، وكان دوامه أطول . وما زال الوصول الى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولةً ، والدوام يزيد فيه طولاً بعد مدة ، حتى صار بحيث يصل اليه متى شاء ، ولا ينفصل عنه الا متى شاء . فكان يلازم مقامه ذلك ، ولا ينثني عنه الا لضرورة بدنه التي كان قد قللها ، حتى كان لا يوجد اقل منها . وهو في ذلك كله يتمنى ان يريحه الله من كل بدنه.

الذي يدعوه الى مفارقة مقامه ذلك ، فيتخلص الى لذته تخلصاً دائماً ، ويبرأ عما يجده من الالم عند الاعراض عن مقامه ذلك الى ضرورة البدن . وبقي على حالته تلك حتى أناف على سبعة اسابيع من منشأه وذلك خمسون عاماً . وحينئذ اتفقت له صحبة اسال وكان من قصته معه ما يأتي ذكره بعد هذا ان شاء الله تعالى .

حيّ واسال وسلامان

ذكروا ان جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان ، على احد القولين المختلفين في صفة مبدأه ، انتقلت اليها ملة من الملل الصحيحة ، المأخوذة من بعض الانبياء المتقدمين ، صلوات الله عليهم . وكانت ملةً محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالامثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الاشياء ، وتثبت رسومها في النفوس ، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور . فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة ، وتقوى وتظهر ، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها .

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من اهل الفضل والرغبة في الخير يسمى احدهما اسالا ، والآخر سلامان ، فتلقيا تلك الملة ، وقبلاها احسن قبول ، واخذا على انفسهما بالتزام جميع شرائعها ، والمواظبة على جميع اعمالها ، واصطحبا على ذلك . وكانا يتفقهان في بعض الاوقات فيما ورد من الفاظ تلك الشريعة في صفة الله عز وجل وملائكته ، وصفات المعاد والثواب والعقاب . فاما أسال فكان اشد غوصاً على الباطن ، واكثر عثوراً على المعاني الروحانية ، وأطمع في التأويل . واما سلامان صاحبه فكان اكثر احتفاظاً بالظاهر ،

واشد بعداً عن التأويل ، وأوقف عن التصرف والتأمل . وكلاهما مجدّ في الاعمال الظاهرة ، ومحاسبة النفس ، ومجاهدة الهوى . وكان في تلك الشريعة اقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وتدل على ان الفوز والنجاة فيهما ، واقوال أخر تحمل على المعاشرة ، وملازمة الجماعة . فتعلق أسال بطلب العزلة ، ورجّح القول فيها ، لما كان في طباعه من دوام الفكرة ، وملازمة العبرة ، والغوص على المعاني . واكثر ما كان يتأتى له امله من ذلك بالانفراد . وتعلّق سلامان بملازمة الجماعة ، ورجّح القول فيها ، لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف . فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ، ويزيل الظنون المعترضة ، ويعيذ من همزات الشياطين . وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما .

وكان أسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر ان حي بن يقظان تكوّن بها ، وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل ، وأن الانفراد بها يتأتى لملتمسه ، فاجمع على ان يرتحل اليها ، ويعتزل الناس بها بقية عمره ، فجمع ما كان له من المال ، واكترى ببعضه مركباً يحمله الى تلك الجزيرة ، وفرّق باقيه على المساكين ، وودع صاحبه سلامان ، وركب متن البحر . فحمله الملاحون الى تلك الجزيرة ، ووضعوه بساحلها وانفصلوا عنها . فبقي أسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ، ويعظمه ويقدسه ، ويفكر في اسمائه الحسنى ، وصفاته العليا ، فلا ينقطع خاطره ولا تتكدر فكرته . وإذا احتاج الى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد به جوعته . واقام على تلك الحال مدة هو في اتم غبطة ، واعظم أنس ، بمناجاة ربه . وكان كل يوم يشاهد من الطافه ومزايا تحفه ، وتيسيره عليه في مطلبه

وغذائه ، ما يثبّت يقينه . ويقرّ عينه . وكان في تلك المدة حي ابن يقظان شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة . فكان لا يبرح عن مغارته الا مرة في الاسبوع لتناول ما سنح من الغذاء . فلذلك لم يعثر عليه اسال بأول وهلة ، بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة ، ويسيح في ارجائها ، فلا يرى انسياً ، ولا يشاهد أثرًا ، فيزيد بذلك انسه وتنبسط نفسه ، لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد ، الى ان اتفق في بعض تلك الاوقات ان خرج حي بن يقظان لالتماس غذائه ، وأسال قد الم بتلك الجهة ، فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر .

فأما أسال فلم يشك انه من العباد المنقطعين ، وصل الى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو اليها . فخشي ان هو تعرض له ، وتعرف به ، ان يكون ذلك سبباً لفساد حاله ، وعائقاً بينه وبين أمله . واما حي بن يقظان فلم يدرِ ما هو ، لانه لم يره على صورة شيءٍ من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك . وكان عليه مِدْرَعه سوداء من شعر وصوف ، فظن انها لباس طبيعي . فوقف يتعجب منه ملياً . وولى اسال هارباً منه ، خيفة ان يشغله عن حاله ، فاقتفى حي بن يقظان اثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الاشياء . فلما رآه يشتد في الهرب ، خنس عنه وتوارى له ، حتى ظن اسال انه قد انصرف عنه ، وتباعد من تلك الجهة . فشرع اسال في الصلاة والقراءة ، والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد ، حتى شغله ذلك عن كل شيء . فجعل حي بن يقظان يتقرّب منه قليلاً قليلاً ، واسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ، ويشاهد خضوعه وبكاءه . فسمع صوتاً حسناً ، وحروفاً

منظمة ، لم يعهد مثلها من شيء من اصناف الحيوان . ونظر الى اشكاله وتخطيطه فرآه على صورته ، وتبين له ان المدرعة التي عليه ليست جلداً طبيعياً ، وانما هي لباس متخذ مثل لباسه هو . ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه ، لم يشك في انه من الذوات العارفة بالحق ، فتشوق اليه ، واراد ان يرى ما عنده ، وما الذي اوجب بكاءه وتضرعه . فزاد في الدنو منه حتى احس به اسال ، فاشتد في العدو ، واشتد حي بن يقظان في اثره ، حتى التحق به — لما كان اعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم — فالتزمه وقبض عليه ، ولم يمكنه من البراح . فلما نظر اليه اسال ، وهو مكتسٍ بجلود الحيوانات ذوات الاوبار ، وشعره قد طال حتى جلل كثيراً منه ، ورأى ما عنده من سرعة الحضر وقوة البطش ، فرق منه فرقاً شديداً ، وجعل يستعطفه ، ويرغب اليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان ، ولا يدري ما هو . غير انه كان يميز فيه شمائل الجزع . فكان يؤنسه بأصوات كان تعلمها من بعض الحيوانات ، ويجرّ يده على رأسه ، ويمسح اعطافه ، ويتملق اليه ، ويظهر البشر والفرح به ، حتى سكن جأْش اسال ، وعلم انه لا يريد به سوءاً. وكان اسال قديماً ، لمحبته في علم التأويل ، قد تعلم اكثر الالسن ، ومهر فيها ، فجعل يكلم حي بن يقظان ، ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ، ويعالج افهامه فلا يستطيع . وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ، ولا يدري ما هو ، غير انه يظهر له البشر والقبول . فاستغرب كل واحد منهما امر صاحبه . وكان عند اسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة ، فقرّبه الى حي بن يقظان فلم يدرِ ما هو ، لانه لم يكن شاهده قبل ذلك.

فأكل منه اسال واشار اليه ليأكل ، ففكر حي بن يقظان فيما كان عقد على نفسه من الشروط في تناول الغذاء ، ولم يدرِ اصل ذلك الشيء الذي قدم ما هو ، وهل يجوز له تناوله ام لا ، فامتنع عن الاكل . ولم يزل اسال يرغب اليه ويستعطفه . وقد كان اولع به حي ابن يقظان ، فخشي ان دام على امتناعه ان يوحشه ، فأقدم على ذلك الزاد واكل منه . فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في شرط الغذاء ، وندم على فعله ، واراد الانفصال عن اسال ، والاقبال على شأنه من طلب الرجوع الى مقامه الكريم ، فلم تتأتَّ له المشاهدة بسرعة . فرأى ان يقيم مع اسال في عالم الحس ، حتى يقف على حقيقة شأنه ، ولا يبقى في نفسه نزوع اليـــه ، وينصرف بعد ذلك الى مقامه دون ان يشغله شاغل . فالتزم صحبة اسال . ولما رأى اسال ايضاً انه لا يتكلم ، امن من غوائله على دينه ، ورجا ان يعلمه الكلام والعلم والدين ، فيكون له بذلك اعظم اجر وزلفى عند الله . فشرع اسال في تعليمه الكلام اولا ، بان كان يشير له الى اعيان الموجودات ، وينطق بأسمائها ، ويكرر ذلك عليه ، ويحمله على النطق ، فينطق بها مقترناً بالاشارة ، حتى علمه الاسماء كلها ، ودرجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في اقرب مدة . فجعل اسال يسأله عن شأنه ، ومن اين صار الى تلك الجزيرة ، فاعلمه حي بن يقظان انه لا يدري لنفسه ابتداءً ، ولا اباً ولا اماً ، اكثر من الظبية التي ربته ، ووصف له شأنه كله ، وكيف ترقى بالمعرفة ، حتى انتهى الى درجة الوصول . فلما سمع اسال منه وصف تلك الحقائق ، والذوات المفارقة لعالم الحس ، العارفة بذات الحق عز وجل ، ووصف له ذات الحق تعالى وجل باوصافه الحسنى ،

ووصف له ما امكنهوصفه مما شاهـــده عند الوصول من لذّات الواصلين ، وآلام المحجوبين ، لم يشك اسال في ان جميع الاشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وجنته وناره ، هي امثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان . فانفتح بصر قلبه ، وانقدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليه مشكل في الشرع الا تبين له ، ولا مغلق الا انفتح ، ولا غامض الا اتضح ، وصار من اولي الالباب . وعند ذلك نظر الى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير ، وتحقق عنده انه من اولياء الله الذين لا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون . فالتزم خدمته ، والاقتداء به ، والاخذ باشاراته فيما تعارض عنده من الاعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته . وجعل حي بن يقظان يستفحصه عن أمره وشأنه ، فجعل اسال يصف له شأن جزيرته ، وما فيها من العالم ، وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة اليهم ، وكيف هي الآن بعد وصولها اليهم ، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الالهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط . ففهم حي بن يقظان ذلك كله ، ولم يرَ فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم .

فعلم ان الذي وصف ذلك ، وجاء به ، محق في وصفـــه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربـــه ، فآمن به وصدقه وشهد برسالته ...

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ، ووضعه من العبادات . فرصف له الصلاة والزكاة ، والصيام والحج ، وما اشبهها من الاعمال

الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه ، واخذ نفسه بادائه ، امتثالاً للامر الذي صح عنده صدق قائله . الا انه بقي في نفسه امران كان يتعجب منهما ، ولا يدري وجه الحكمة فيهما :

احدهما – لِمَ ضرب هذا الرسول الامثال للناس في اكثر ما وصفه من امر العالم الالهي ، واضرب عن المكاشفة ، حتى وقع الناس في امر عظيم من التجسيم ، واعتقاد اشياء في ذات الحق ، هو منزه عنها وبريء منها ؟ وكذلك في امر الثواب والعقاب !

والامر الآخر – لِمَ اقتصر على هـــذه الفرائض ، ووظائف العبادات ، واباح الاقتناء للاموال ، والتوسع في المآكل ، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل ، والاعراض عن الحق ؟

وكان رأيه هو ان لا يتناول احد شيئاً الا ما يقيم به الرمق . واما الاموال فلم تكن عنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من الاحكام في امر الاموال ، كالزكاة وتشعبها ، والبيوع والربا والحدود والعقوبات ، فكان يستغرب ذلك كله ، ويراه تطويلاً ، ويقول : « ان الناس لو فهموا الامر على حقيقته ، لاعرضوا عن هذه البواطل ، واقبلوا على الحق واستغنوا عن هذا كله ، ولم يكن لاحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته او تقطع الايدي على سرقته ، او تذهب النفوس على اخذه مجاهرة . »

وكان الذي اوقعه في ذلك كله ان الناس كلهم ذوو فطرٍ فائقة ، واذهان ثاقبة ، ونفوس حازمة ، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص ، وسوء الرأي وضعف العزم ، وانهم كالانعام بل هم اضل سبيلاً !

فلما اشتد اشفاقه على الناس ، وطمع ان تكون نجاتهم على

يديه حدثت له نية في الوصول اليهم ، وايضاح الحق لديهم ، وتبيينه لهم ، ففاوض في ذلك صاحبه اسال ، وسأله هل تمكنه حيلة في الوصول اليهم. فاعلمه اسال بما هم عليه من نقص الفطرة، والاعراض عن امر الله . فلم يتأتَ له فهم ذلك ، وبقي في نفسه تعلق بما كان قد امله . وطمع اسال ان يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا اقرب الى التخلص من سواهم ، فساعده على رأيه . ورأيا ان يلتزما ساحل البحر ، ولا يفارقاه ليلاً ولا نهاراً ، لعلّ الله ان يُسنّي لهما عبور البحر . فالتزما ذلك ، وابتهلا الى الله تعالى بالدعاء ان يهيء لهما من امرهما رشداً . فكان من امر الله ، عز وجل ، ان سفينة في البحر ضلت مسلكها ، ودفعتها الرياح وتلاطم الامواج الى ساحلها . فلما قربت من البر ، رأى اهلها الرجلين على الشاطئ ، فدنوا منهما ، فكلمهم اسال ، وسألهم ان يحملوها معهم ، فاجابوهما الى ذلك ، وأدخلوهما السفينة . فارسل الله اليهم ريحاً رُخاء حملت السفينة ، في اقرب مدة ، الى الجزيرة التي املاها ، فنزلا بها ، ودخلا مدينتها . واجتمع اصحاب اسال به ، فعرّفهم شأن حي بن يقظان ، فاشتملوا عليه اشتمالا شديداً ، واكبروا امره، واجتمعوا اليه ، واعظموه وبجلوه . واعلمه اسال ان تلك الطائفة هم اقرب الى الفهم والذكاء من جميع الناس ، وانه عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور اعجز .

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان ، وهو صاحب اسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة . فشرع حي ابن يقظان في تعليمهم ، وبثّ اسرار الحكمة اليهم . فما هو الا ان ترقى عن الظاهر قليلاً ، واخذ في وصف ما سبق الى فهمهم خلافه،

فجعلوا ينقبضون منه ، وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ، ويتسخطونه في قلوبهم ، وان اظهروا له الرضى في وجهه ، اكراماً لغربته فيهم ، ومراعاة لحق صاحبهم اسال !

وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهارًا ، ويبين لهم الحق سرًا وجهارًا ، فلا يزيدهم ذلك الا نبوًا ونفارًا ، مع انهم كانوا محبين للخير ، راغبين في الحق . الا انهم لنقص فطرتهم ، كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ، ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ، ولا يلتمسونه من بابه ، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق اربابه . فيئس من اصلاحه[1] ، وانقطع رجاؤه من صلاحهم ، لقلة قبولهم .

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك ، فرأى كل حزب بما لديهم فرحون قد اتخذوا الههم هواهم ، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا ... ، لا تنجع فيهم الموعظة ، ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ، ولا يزدادون بالجدل الا اصرارًا . واما الحكمة فلا سبيل لهم اليها ، ولا حظّ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة ، وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون (خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) .

فلما رأى سرادق العذاب قد احاط بهم ، وظلمات الحجب قد تغشتهم والكل منهم – الا اليسير – لا يتمسكون من ملتهم الا بالدنيا ، وقد نبذوا اعمالهم على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم ، واشتروا بها ثمناً قليلاً ، والهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع ، ولم يخافوا يوماً تنقلب فيه القلوب والابصار ، بان له ، وتحقق على القطع ان

---

١) اي اصلاحه اياهم .

مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن ، وان تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، وان حظ اكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة انما هو في حياتهم الدنيا ، ليستقيم له معاشه ، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به ، وانه لا يفوز منهم بالسعادة الاخروية الا الشاذ النادر ، وهو (مَن أرَادَ حَرْثَ الآخِرَةِ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤمِنٌ) .

واما من طغى وآثر الحياة الدّنيا فان الجحيم هو المأوى . واي تعب اعظم ، وشقاوة اطم ، ممن اذا تصفحتَ اعماله ، من وقت انتباهه من نومه الى حين رجوعه الى الكرى ، لا تجد منها شيئاً الا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الامور المحسوسة الخسيسة : اما مال يجمعه او لذة ينالها ، او شهوة يقضيها ، او غيظ يتشفى به ، او جاه يحرزه ، او عمل من اعمال الشرع يتزيّن به ، او يدافع عن رقبته ، وهي كلها (ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ في بحر لُجِيٍّ [1] ، وَإنْ مِنْكُمْ إلاّ وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حتْماً مَقْضِيّاً) . فلما فهم احوال الناس ، وان اكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ، علم ان الحكمة كلها ، والهداية والتوفيق ، فيما نطقت به الرسل ، ووردت به الشريعة ، لا يمكن غير ذلك ، ولا يحتمل المزيد عليه ، فلكل عمل رجال ، وكل ميسّر لما خلق له (سُنَّةَ ٱللهِ في ٱلَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ ، وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللهِ تَبْدِيلاً) .

فانصرف الى سلامان واصحابه ، فاعتذر عما تكلم به معهم ،

---

١) لجي : عظيم اللجج .

وتبرأ اليهم منه ، واعلمهم انه قد رأى مثل رأيهم ، واهتدى بمثل هديهم ، واوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والاعمال الظاهرة ، وقلة الخوض فيما لا يعنيهم ، والايمان بالمتَشابهات والتَسليم لها ، والاعراض عن البدع والاهواء ، والاقتداء بالسلف الصالح ، والترك لمحدثات الامور . وامرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من اهمال الشريعة ، والاقبال على الدنيا ، وحذّرهم عنه غاية التحذير ، وعلم هو وصاحبه اسال ان هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها الا بهذا الطريق ، وانهـــا ان رفعت عنه الى يفاع [1] الاستبصار اختل ما هي عليه ، ولم يمكنها ان تلحق بدرجة السعداء، وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها . وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين ، فازت بالامن ، وكانت من اصحاب اليمين. واما السابقون السابقون فأُولئك المقرّبون . فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا في العود الى جزيرتهما ، حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور اليها ، وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه اولاً حتى عاد اليه . واقتدى به اسال حتى قرب منه او كاد . وعبدا الله بتلك الجزيرة حتى اتاهما اليقين .

ختام : هدف المؤلف من الرسالة

هذا ــ ايدنا الله واياك بروح منه ــ ما كان من نبإ حي بن يقظان واسال وسلامان ، وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ، وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله الا اهل المعرفة بالله ، ولا يجهله الا اهل الغرة بالله . وقد خالفنا فيه طريق السلف

١) كل ما ارتفع من الارض .

الصالح في الضنانة به والشح عليه . الا ان الذي سهل علينا افشاء هذا السر ، وهتك الحجاب ، مـــا ظهر في زماننا هذا من آراء مفسدة ، نبغت بها متفلسفة العصر ، وصرحت بها ، حتى انتَشرت في البلدان ، وعمّ ضررها ، وخشينا على الضعفاء الذين اطّرحوا تقليد الانبياء صلوات الله عليهم ، وأرادوا تقليد السفهاء والاغبياء ، ان يظنوا ان تلك الآراء هي المضنون بها على غير أهلها ، فيزيد بذلك حبهم فيها ، وولوعهم بها ، فرأينا ان نلمع اليهم بطرف من سر الاسرار ، لنجتذبهم الى جانب التحقيق ، ثم نصدهم عن ذلك الطريق . ولم نخلُ مع ذلك ما اودعناه هذه الاوراق اليسيرة من الاسرار عن حجاب لطيف ينهتك سريعاً لمن هو اهله ، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه ، حتى لا يتعداه . وانا اسأل اخواني، الواقفين على هذا الكلام ، ان يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبيينـــه ، وتسامحت في تثبيته ، فلم افعل ذلك الا لاني تسنمت شواهق يزلّ الطرف عن مرآها . واردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق . واسأل الله التجاوز والعفو ، وان يوردنا من المعرفة به الصفو ، انه منعم كريم .

نظرة تحليلية

أثبتنا نصوص رسالة ابن طفيل ، او اهم هذه النصوص ، وكأننا في غنى عن الزيادة . على ان لمحة عامة توجز ما طال ، وتوضح ما غمض ، ترد بعض الافكار الى مصادرها ، او تعرضها على ميزان الحق ، لقول جامع ، وعرض نافع ، يعين الذاكرة ، ويسهل الفهم . واليك لباب هذه النصوص :

مقدمات الرسالة

يسأل سائلٌ ابن طفيل بثّ حكمة ابن سينا المشرقية، فيحرّك السؤال فيلسوفنا الى « مشاهدة حال » لا يصفها لسان ، او يقوم بها بيان .

ولكن ما هذه الحال ؟

هي مشاهدة الله ، والنفس بعد في البدن ، على مثال ما شاهد الصوفية كالبسطامي والحلاج والغزالي ، وان يكن ابن طفيل لا يوافق على اقوال « من لم تحذقهم العلوم » ، على قول البسطامي : سبحاني ، ما اعظم شأني ! او على قول الحلاّج : انا الحق !

وهذه الحال ، التي ذاقها ابن طفيل ، وتحدّث عنها الصوفية ، هي « من جملة الاحوال ، التي نبّه عليها الشيخ ابو علي. »[1]

---

١) ص ١٢ .

وهذا يعني ان ابن طفيل يوحّد بين حال الصوفية وحال ابن سينا ، اي بين من يبغي الوصول عن طريق الدين وبين من يبغيه عن طريق الفلسفة ، وكأنه لا ينظر الى السبيل ، بل الى الغاية – اي مشاهدة الله – وهي واحدة لدى الفئتين .

وهذه الحال تُعرف نوعين من المعرفة : تُعرف ذوقاً بسلوك الطريق ، والوصول الى المشاهدة ، وتعرف معرفةً نظرية بقراءة من عرفها وذاقها ، ثم تكلّم عنها في كتاب .

حال اصحاب النظر حال شخص ولد اعمى ، ثم تعرّف على مدينة يسكنها ، على ناسها وحيوانها ومسالكها وديارها . وحال اصحاب الذوق حال هذا الاعمى ، اذا فُتح بصره ، وطاف في المدينة يرى كلّ ما فيها . ان هذا المبصر لن يرى سوى ما عرف ، ولكن يحدث له امران عظيمان : « زيادة الوضوح والانبلاج ، واللذة العظيمة. »[1]

المعرفة الذوقية لا يعبّر عنها لسان ، وان يعبّر تصبحْ معرفة نظرية . لهذا يقتصر ابن طفيل على تعريف سائله بهذه الحال تعريفاً نظرياً ، مستحثاً اياه على سلوك المسالك ، وبلوغ طور الولاية ، وحال المشاهدة والذوق .

وابن طفيل نفسه قد سلك نفس الطريق : عرف في الكتب هذه الحال ، ثم عبر البحر ، وذاق الحال .

ولكن ايّ كتب قرأ ؟

يستعرض ابن طفيل اسماء من عرف في الاندلس ، او وصل اليه من المشرق ، دون ان يكون لكل ما يقول صلة بما يرمي اليه .

---

١) ص١٣

اما في الاندلس فاقتصر السلف على علوم الرياضيات والمنطق، وقصّر ابن باجه — احذق الخلف — عن بثّ خفايا حكمته : تآليفه مجزومة من اواخرها ، او مختلسة وجيزة ، وكلّها سيّء العبارة . وابن باجه بعدُ بلغ رتبة العلم النظري ، ولم يتخطّها .

اما من المشرق فيذكر ابن طفيل ثلاثة : الفارابي ، والغزالي ، وابن سينا .

يذكر الفارابي ليعيب عليه شيئين : قوله بفناء النفوس ، او فناء الناقصة منها ، وايثاره الفلسفة على النبوة . ولا نرى لماذا يتعرض ابن طفيل للفارابي في مسائل هي غير مسألة المشاهدة .

ويتكلم عن الغزالي فيأخذ عليه تناقضه ، اذ يكفّر الفلاسفة بامور — بانكارهم حشر الاجساد ، مثلاً — ، ثم ينتحلها في محلّ آخر . ثم هو يرى — وهذا الصق بموضوعه — ان كتب الغزالي المضنون بها على غير اهلها ، والمشتملة على علم المكاشفة لم تصل الى الاندلس.

اما ابن سينا — وهمّ السائل معرفة حكمته المشرقية — فيذكره ابن طفيل في مواضع ليقول ان حكمته المشرقية هي الحق، وانه نبّه الى حال المشاهدة الذوقية في نصّ من مقامات العارفين ، وان كتابه « الشفاء » لا يوصل الى معرفة العلم الذوقي معرفةً كاملة ، وان اسماء حي بن يقظان وسلامان وابسال هي مأخوذة عنه[1] .

---

١) يبدو لنا ان ابن طفيل يتجاهل من ابن سينا ما لا يجهل : استشهاده بنص من مقامات العارفين ، وهو فصل من كتاب الاشارات والتنبيهات ، يفترض معرفته لهذا الكتاب ، وذكر اسماء حي بن يقظان وسلامان وابسال يفترض معرفة ابن طفيل برسالتي ابن سينا : حي بن يقظان ، وسلامان وابسال . ولعل القصد من تجاهل ابن سينا تضخيم دور المؤلف الشخصي في ما حوت رسالته من افكار .

وينتهي ابن طفيل ، بعد كل هذه المقدمات ، بايجاز مصادر رسالته ، بردّها الى ما اقتبس عن الغزالي وابن سينا وابن باجه ، والى ما خبر من ذوقٍ شخصي . قال فيلسوفنا : « وكان مبلغنا من العلم بتتبع كلامه[1] ، وكلام الشيخ ابي علي ... ، واضافة ذلك الى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ... ، حتى استقام لنا الحق اولاً بطريق البحث والنظر . ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة . وحينئذٍ رأينا انفسنا اهلاً لوضع كلام يؤثر عنا »[2] .

وهذا الكلام هو « قصة حي بن يقظان وابسال وسلامان » .

وهذه زبدة هذا الكلام :

١ – اصل حي

عن اصل حي روايتان : رواية اولى فلسفية ترى في حي ولادة بكرا من تخمر طينة واتصال روح . وما هذا مذهب التطور ، او مذهب النشوء والارتقاء كما يدعوه البعض ، بل هو تعبير عملي لمذهب ابن سينا . ان النفس ، في نظر الشيخ الرئيس ، فاضت عن العقل الفعال ، واتصلت بالبدن ، حين استعد هذا البدن لقبولها.

اما حسب الرواية الثانية ، فيولد حي من زواج سري ، ثم تحمله الامواج الى جزيرة قاصية . وهذه رواية اشبه بالاساطير .

على ان المهم في هاتين الروايتين ليست الحقيقة الفلسفية ، او التاريخية ، بل ما يرمي اليه المؤلف ، وهو ايجاد حي وحده ، في جزيرة نائية ، منقطعاً عن كل تأثير بشري .

١) كلام الغزالي .
٢) ص ١٩

٢ — نشأة حي

وينمو حي ، تغذيه ظبية طفلاً ، حتى اذا درج ، عاش على الثمار ، يحكي صوت الحيوان ، ويقلّده في دفاعه وكسائه ، يتخذ له بدل قرونه وانيابه عصياً ، وبدل شعره كساء من اوراق الشجر ، او من ريش الطير .

وتشبه هذه النشأة نشأة الانسان الاول ، او بعض ما نتخيله عن نشأته .

٣ — موت الظبية : ما روح الحيوان ؟

ولا يشبّ حي ، حتى تموت امه الظبية . وهنا يعرض له اول مشكل عقلي : ما الروح ، وكيف غادرت الظبية ؟

يقوم بشقّ امه ، فيجد فراغاً في قلبها . ثم يكتشف النار ، فيجد فيها الدفء ، ويستلذ ما يشوى عليها من لحوم . ثم يخطر له ان روح الظبية من جوهر النار ، فيشق قلوب حيوانات حية ، ويجد في تجويفها القلبي بخارًا حارًا . واذاً روح الحيوان شيء لطيف ، من جوهر النار !

ويرقى حي في الاختبار العملي ، فيبني بيتاً ، ويتخذ من جلد الحيوان وشعره كساء ، ويقتني دواجن الطير ، ويركب الخيل والحمُر ، ويصطاد الحيوان .

٤ — طبيعة المادة : الهيولى والصورة

ويبلغ حي الحادية والعشرين ، فتعرض له مشكلة ثانية : مشكلة الوحدة والكثرة في عالم الاجسام ، وبالتالي مشكلة طبيعة المادة . وينتهي به التفكير الى نظرية ارسطو : كل جسم مركّب من شيئين ،

من هيولى ، واحدة ، مشتركة بين كل الاجسام ، ومن صورة تميّز جسماً عن جسم . فالحيوان مركّب من هيولى ونفس حيوانيـــة ، والنبات من هيولى ونفس نباتيـــة ، والجماد من هيولى وصورة . لا يفهم الجسم الا مركباً من هذين المعنيين ، ولا يستغني احدهما عن الآخر .

٥ — الفساد محدث الصور

بعد هذا التحديد لطبيعة المادة ، يعرض حي لمسألة حدوث الصور . هذا الحدوث ثابت من الفساد ، اي التغيّر . الماء بطبيعته — اي بصورته — بارد ، يطلب النزول ، فاذا لاقى حرارة الشمس ، زال عنه البرد اولاً ، ثم تبخّر وطلب الصعود . فطبيعة الماء المتبخر — اي صورته — قد تبدّلت . وبما ان لكل حادث محدثاً ، فلا بد للصورة الحادثة من فاعل .

٦ — السماء متناهية ، محتاجة الى فاعل

على ان الفساد لا يشمل سوى الاجسام الارضية ، فما شأن الاجرام السماوية ، وهل هي محتاجة الى فاعل ايضاً ؟

الكواكب اجسام ، والسماء كلها اجسام . والسماء متناهيـــة كروية الشكل ، والارض والسماء كل واحد متصل ، اشبه شيء بشخص من اشخاص الحيوان ، محتاج الى فاعل .

يبحث حي هذه المسألة وقد بلغ الثامنة والعشرين .

٧ — قدم العالم وحدوثه

وهنا يصل حي الى مشكلة المشاكل : هل العالم حادث ام قديم ؟ وتتعارض عنده الحجج ، بعضها تثبت الحدوث ، وبعضها القدم .

ان العالم حادث ، متناهي الزمان الماضي ، كما انه محدود ، متناهي السماء[1] .

ثم ان العالم لا يخلو عن الحوادث ، غير متقدم عليها . والحال ان الحوادث حادثة ، فالعالم كذلك .

اما براهين القدم فتعود الى اثنين : لا يكون العالم حادثاً ، الا اذا فرضنا قبله زماناً لم يكن فيه . والحال ان الزمان والعالم معاً ، فليس قبل العالم زمان ، والعالم قديم . والبرهان الثاني يستند الى استحالة حدوث فعل الخلق : لو لم يخلق الله ثم خلق ، لوجب فرضُ طارىءٍ طرأ عليه من خارج ، او تغيّر حدث فيه . والحال ان لا موجود ، قبل الخلق ، سواه ، وان تغيّره لا يشرحه سبب . ففعل الاحداث اذاً قديم ، ومثله العالم .

وظل حي عدة سنين حائراً ، متردداً .

ثم عمد الى نتائج الفرضين عساها تكون واحدة .

فرض اولا حدوث العالم ، فرأى ضرورة محدِث له . هذا المحدِث ليس جسماً ، والا لكان شأنه شأن العالم ، وكان بحاجة الى محدِث. اذاً هو روح ، قادر على الاحداث ، وعالم به .

---

١) لا يفصّل ابن طفيل هذا البرهان ، مكتفياً بالاشارة الى برهان نهاية السماء . ويمكن التفصيل على هذا الشكل : اذا فرضنا زمانين يمتدان في الماضي ما امتد زمان العالم ، ثم اقتطعنا مدة من احدهما ، اصبح الزمان الذي اقتطعنا منه اقصر من الثاني ، وبالتالي متناهياً . فاذا اعدنا اليه ما اقتطعنا منه ، وهو متناه ، ظل الكل متناهياً . ومثله الزمان الآخر المساوي له . فالكل متناه .

والغريب في ابن طفيل انه اقتنع بهذا البرهان لاثبات نهاية السماء ، ولم يقتنع به — في النهاية — لاثبات حدوث العالم .

ثم فرض قدم العالم فرأى ان عالماً قديماً يفترض حركة قديمة لا نهاية لها ، وبالتالي قوة محركة غير متناهية[1] . والحال ان الجسم متناهٍ ، وكل قوة فيه متناهية . اذاً محرك العالم ليس جسماً ، بل هو روح ، قادر على التحريك ، وعالم به : ولما كانت الحركة حدوث صورة ، كانت الصورة – وبها قيام المادة – من فعل الله ، وكان العالم كله معلولا لله .

واذاً كلا الفرضين يؤدي الى فاعل ، منزّه عن الاجسام ، قادر ، عالم .

يصل ابن طفيل الى هذه النتيجة ، واذا به يقفز فجأة الى نتيجة اخرى غير منتظرة فيقول : « اذن العالم كله بما فيه من السماوات والارض والكواكب ، وما بينها ، وما فوقها ، وما تحتها ، فعلُه وخلقه ، ومتأخر عنه بالذات ، وان كانت غير متأخرة بالزمان[2] . » وهذا يعني صراحةً قدم العالم .

وظنّنا ان ابن طفيل كان يعتقد قدم العالم ، وانه ما تظاهر بالتردد الا ليعرض البراهين ، ويطمئن المسلم المؤمن الى ان برهان وجود الله يستقيم مع القول بقدم العالم ، وبالتالي ليسلم من تهمة الكفر والاضطهاد .

٨ – روحانية النفس

تدرّج حي الى الآن من طبيعة الروح الحيواني ، الى طبيعة

١) في هذا القول مغالطة : ان حركة العالم لا نهاية لها بالزمان ، وبالتالي تقتضي محركاً لا نهاية له بالزمان ايضاً ، دون ان يكون ضرورة لا نهاية لقدرته .

٢) المختارات : ص ٣٤

المادة ، الى حدوثها وقدمها ، الى وجود الله ، وانتهى من كل ذلك في الخامسة والثلاثين من عمره . وها هو ينتقل الى النفس ، الى اثبات روحانيتها ، ثم الى تحديد مصيرها ، وسعادتها .

لقد ادرك حي فاعل العالم ، المنزّه عن المادة . والحال ان الحواس لا تعلم الا جسماً ، او ما هو في جسم . اذاً ما علم به حي الصانع ليس حساً او جسماً ، بل قوة غير جسمانية ، هي نفسه ، وهي حقيقة ذاته . هذه النفس لا تفنى ولا تفسد ، لان الفساد والاضمحلال من صفات الاجسام المركبة من صورة وهيولى . واذاً هي اشرف من الجسد ، واحق بالعناية .

٩ — مصير النفس

لذة الحواس في ادراك المحسوسات ، ولذة النفس في ادراك الواجب ، الكلي الحسن والبهاء .

والنفس ، ان لم تسمع بالواجب ، وهي بعد في البدن ، لم تتق اليه بعد الموت ، ولم تتألم لفقده : انها لا تسعد ولا تشقى .

اما اذا سمعت بالواجب ، فهي إما ان تقبل بكليتها عليه ، فتنعم بمشاهدته بعد الموت ، واما ان تُعرض عنه وتتبع هواها ، فتحرم المشاهـــدة وتشقى شقاء ابدياً ، او غير ابدي ، حسب استعدادها لذلك في حياتها الجسمانية .

١٠ — مشاهدة الواجب

ولمـــا كانت سعادة النفس في مشاهدة الواجب ، اخذ حيّ يفكّر كيف تتأتى له المشاهدة في هذه الحياة ، حتى اذا مات اتصلت سعادة الدنيا بسعادة الآخرة .

نظر الى الحيوان فرآه مستغرقاً في حياته الجسدية ، غير ساع الى مشاهدة الواجب . واذاً التشبه بالحيوان غير مفيد للمشاهدة ، بل هو مانع عنها وعائق . وان احتاج الجسد الى الغذاء ودفع الاذى ، فيجب الاقتصار من ذلك على اقل ما يمكن ، والتحرر جهد الطاقة من شواغل الحس .

ثم نظر الى الكواكب فحدس حدساً قوياً ان لها نفوساً كنفسه ، وانها تشاهد الواجب مشاهدة متصلة .

ثم رأى ان نفسه تشبه الواجب ، لانها منزّهة عن صفات الاجسام مثله .

واذاً وصوله الى مشاهدة الواجب رهن تشبهه بالكواكب ، وبالواجب ، فانصرفت همته الى هذين النوعين من التشبه .

اما الكواكب فلها اوصاف بالنسبة الى ما تحتها ، واوصاف في ذاتها ، واوصاف بالاضافة الى الواجب الوجود . فقرر حي الاقتداء بها في هذه الانواع الثلاثة من الاوصاف .

الكواكب تغدق النور والحرارة على الارض ، فتحدث الاستعدادات لفيضان الصور الروحانية ، فأخذ حي يدفع الاذى عن النبات والحيوان ، ويتعهدهما بالسقي والطعام .

والكواكب شفّافة ، طاهرة ، متحرّكة بالاستدارة ، فألزم حي نفسه بالاغتسال والتطيب بالعطور ، وتعهد لباسه بالتنظيف ، حتى كان يتلألأ حسناً وطيباً . ثم التزم ضروب الحركة ، فطاف بالجزيرة ، وطاف ببيته ، ودار على نفسه ، حتى كان يغشى عليه .

والكواكب تشاهد الواجب مشاهدة دائمة ، وتتسخر في تتميم

ارادته ، فلازم حي الفكرة في ذلك الواجب ، منصرفاً عن عوائق الحس وشواغل الخيال ، مستعيناً بالاستدارة على نفسه .

وانتهى حي من هذا التشبه بالكواكب الى مشاهدة الواجب ، انما مشاهدة غير خالصة من الشوب ، اذ لا يزال معها يعقل ذاته ، ويلتفت اليها .

وينتقل الى التشبه بالواجب .

أن الواجب بسيط ، لا تركيب فيه من ذات وصفات ، ولا جسم له . فأخذ حي يسعى الى معرفة الواجب ، في بساطته المطلقة ، لا كما تعرف الاجسام . ثم اخذ في طرح كل الاوصاف الجسمية ، من استدارة وعناية بالنبات والحيوان . وكان يجلس ساكناً في مغارته ، معرضاً عن كل محسوس ، مفكراً في الواجب وحده ، تمر عليه ايام لا يتغذى فيها ، ولا يتحرك .

وانتهى حي من هذا التشبه بالواجب الى كمال المشاهدة ، فغابت عنه ذاته ، وغابت السماوات والارض وما بينهما ، وتلاشى الكل واضمحل ، ولم يبقَ الا الواحد الحق .

الطريف في مشاهدة الواجب هذه هو انواع التشبهات ، وكيفياتها . اما جوهر الفكرة فمأخوذ عن ابن سينا ، من مقامات العارفين خاصة : مشاهدة التشبه بالكواكب هي النيل في مقامات العارفين ، ومشاهدة التشبه بالواجب هي الوصول .

١١ — ما رآه حي اثناء الفناء

عن طريق المشاهدة عرف حيّ اشياء يتعذر وصفها . ومع ذلك

فهو يومئ باشارات الى بعض ما شاهد ، «على سبيل ضرب المثل، لا على سبيل قرع باب الحقيقة»[1] ، وهذا اهمّه :

رأى ، في فناء المشاهدة ، عالم الافلاك ، الذي يصفه ابن سينا في نظرية الفيض ، من الفلك الاعلى الى فلك القمر ، ورأى عالم الكون والفساد .

ورأى كذلك ما رآه ابن سينا ، رأى لكل فلك نفساً وعقلاً مفارقاً ، ورأى لفلك القمر ذاتاً مفارقة — اي عقلاً — لها سبعون الف وجه ، في كل وجه سبعون الف فم ، في كل فم سبعون الف لسان يسبّح بها ذات الحق الواحد ، ويقدّسها[1] .

ورأى له ايضاً نفساً ، ورأى نفوساً لأجسام اضمحلت، واخرى لاجسام باقية معه في الوجود .

وعرضت له شبهة وحدة العالم الروحي ، فخيّل اليه ان الله والعقول المفارقة ونفوس الافلاك ونفوس البشر ذاتٌ واحدة لا كثرة فيها .

انما تداركه الله برحمته ، فرأى ان تلك الشبهة من بقايا ظلمة الاجسام ، وان الوحدة والكثرة من صفات الاجسام ، لا من صفات الارواح . واذًا لا يقال ان الواجب والارواح واحد ، ولا كثير . ان علاقة الله بالذوات الروحانية جميعها علاقة الشمس بصورتها المنعكسة من مرآة الى مرآة : صورة الشمس ليست الشمس ولا هي غيرها !

---

١) ص ٤٦

٢) هذه الذات العجيبة هي النفس الكلية ، او العقل الفعال واهب الصور والنفوس البشرية ، او الروح ، الدائم الفيضان من عند الله ، الذي اتصل بطينة في جزيرة حي ، فكان حي .

امـــا من يتوهم ان كل شيء إما واحد واما كثير فهو يحكم حكم العقل الذي يستنبط الكليات من المحسوسات ، وما هذا حكم من عرف الاشياء بالمشاهدة والذوق .

وترى دون عناء ما في هذا القول من ادعاء وبطلان !

١٢ — سلامان واسال : ظاهر الشرع وباطنه

ينتهي حي الى كمال المشاهدة ، وكأنه بلغ ذروة الكمال البشري ، وكأن الرسالة قد انتهت . انما لا تلبث ان ترى قصة جديدة تبدأ ، هي قصة سلامان واسال .

سلامان واسال صديقان ، كانا يعيشان في جزيرة قريبة من جزيرة حي ، ويلتزمان شرائع ملة صحيحة ، هي ملة الجزيرة .

وكانت هذه الملة تعبر عن الأشياء بالتشابيه والامثال ، حسبما جرت العادة في مخاطبة الجمهور .

وكان سلامان واسال يتفقان في التزام جميع شرائع تلك الملة ، والجدّ في « الاعمال الظاهرة ، ومحاسبة النفس ، ومجاهدة الهوى »[١] ، انما يختلفان في فهم الشريعة : كان اسال اشدّ غوصاً على الباطن ، واطمع في التأويل ، واعلق باقوال « تحمل على العزلة والانفراد ، وتدلّ على ان الفوز والنجاة فيها[٢] ، وكان سلامان اكثر احتفاظاً بالظاهر ، وابعد عن التأمل والتأويل ، واعلق باقوال تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة . وكان اختلافهما هذا سبباً لافتراقهما .

وقرّر اسال العزلة ، فقصد جزيرة حي ، وانقطع فيها الى العبادة والتأمل .

---

١) ص ٥٣

٢) ص ٥٣

١٣ — اتفاق الفلسفة وباطن الشرع

والتقى اسال حياً ، وعلّمه اللغة ، وتبادلا الآراء ، فوجدا انهما على اتفاق تام . وجدا ان ما تعلّمه شريعة اسال هي امثلة لما شاهده حي ، فاتفق المعقول والمنقول ، وقربت على اسال طرق التأويل ، « ولم يبقَ عليه مشكل في الشرع الا تبين له ، ولا مغلق الا انفتح ، ولا غامض الا اتضح »[1] ، وآمن حي برسول آسال .

١٤ — الظاهر للجمهور ، والباطن للخاصة

على ان حياً تعجب من امرين وردا في الشريعة .

تعجب اولا مما ورد فيها من امثال في وصف ذات الحق ، ووصف الثواب والعقاب ، مما جعل الناس يجسّمون الله والمعاد . ويعني هذا ضمناً انكار المعاد الجسماني .

وتعجب ثانياً من اقتصار الشرع على بعض الفرائض والعبادات واباحته ضروب الغنى والمآكل ، التي تشغل الناس بالباطل ، وتعرض بهم عن الحق . وكان الاولى به ان يفرض على الناس ما فرض هو على نفسه من صوم وزهد .

تعجب من ذلك ، واشفق على الناس ، فرام الذهاب اليهم ، ليوضح لهم الحق ، ويهديهم سبل النجاة .

واقنع اسالا بمرافقته ، فقصدا معاً جزيرة اسال .

واجتمع حي بسلامان وطائفة من امثاله ، وشرع في تعليمهم وبثّ اسرار الحكمة اليهم . الا انه لم يترقَّ عن الظاهر قليلاً ، حتى انقبضوا عنه ، ونفروا . وما ذاك لقلة رغبتهم في الخير والحق ، انما

---

١) المختارات : ص ٥٧

لنقص في الحزم ، وبلادة في العقل .

فيئس حي من اصلاحهم وامسك عن مخاطبتهم بطريق المكاشفة .

ثم تصفح جمهور العوام ، فاذا هم ، كسلامان وامثاله ، لا حظّ لهم من الحكمة ، ولا يمكن مخاطبتهم بطريق المكاشفة ، بل هم دون سلامان وامثاله اذ لا يلتزمون مثلهم شرائع ملتهم ، بل عبدوا شهواتهم ، وتهالكوا على حطام الدنيا ، وانصرفوا عن ذكر الله الى التجارة والبيع ، نفع سوادهم من الشريعة السلامة من العدوان ، ونفع الشاذ النادر الفوز بسعادة الآخرة .

وحينئذٍ اقتنع حي بان اكثر الناس بمنزلة الحيوان غير الناطق ، وان الشريعة ، اذا تكلّمت بالامثال ، واقتصدت في العبادات ، واباحت ما اباحت من اموال ، انما راعت ضعف الجماعات ، ضعف عقلهم وعزمهم ، فالحكمة في ما نطقت به الرسل ، وكلّ ميسّر لما خلق له .

وعاد حيّ الى سلامان واصحابه ، فحذّرهم من اهمال الشريعة اهمال جمهور العوام لها ، واعتذر عما تكلّم به معهم ، واعلمهم انه يرى رأيهم ، اقتناعاً منه بان « هذه الطائفة المريدة ، القاصرة ، لا نجاة لها الا بهذا الطريق ، وانها ان رفعت الى يفاع الاستبصار اختلّ ما هي عليه ، ولم يمكنها ان تلحق بدرجة السعداء ، وتذبذت ، وانتكست ، وساءت عاقبتها . »[1] .

ثم ودع حي واسال اهل الجزيرة ، وعادا الى جزيرتهما ، وذأبا

---

١) ص ٦٢

على عبادة الله ، حتى عاد حي الى مقامه الكريم « واقتدى به اسال حتى قرب منه او كاد . »[1] وظلا هكذا حتى اتاهما الاجل .

خلاصة الرسالة

انتهينا من عرض ما في رسالة حي بن يقظان .

ورأينا ، في هذه الرسالة ، قصتين :

القصة الاولى قصة حي وحده ، وفيها نرى ان الفيلسوف يستطيع ، دون ايّ وحي ، الوصول الى الحق والسعادة .

ما عرفه حيّ الفيلسوف ليس سوى فلسفة ابن طفيل نفسه ، وهي – ككل فلسفة – تحاول الجواب على سؤالين اساسيين ، او على احدهما : ما هذا الكون ؟ وما الانسان فيه ؟

اما الكون فمادة تتكوّن من صورة وهيولى ، وهي مادة قديمة – رغم تظاهر ابن طفيل بالتردد – محتاجةٌ الى محرك قديم روحي ، هو الله .

واما الانسان فبدن ونفس : هذه النفس روحية ، لانها تعلم الله الروحي ، ولا يدرك الروح سوى الروح . وهذه النفس خالدة ، لانها روحية .

وسعادة هذه النفس في مشاهدة الله : تشاهده في الآخرة إن هي عرفته في الدنيا وتمّمت ارادته ، وتشاهده في الدنيا ان هي زهدت في المحسوس ، واقتدت بالكواكب والواجب .

اما القصة الثانية فيظهر فيها ، ازاء حي ، اسال وسلامان وجمهور العوام ، ويجدّ فيها سؤال هام : إن يصل الفيلسوف الى ما وصل

---

١) المختارات : ص ٦٢

اليه حي ، اي ابن طفيل ، فهل تتفق فلسفته هذه وما يعلّم الدين؟ وان يتفقا ، فاي حاجةٍ الى النبوّة ؟

يحاول ابن طفيل الجواب ، فيستند الى تفاوت الناس عقلاً وعزماً ، ويقسمهم لذلك اربع فئات يمثّلها : حي ، واسال ، وسلامان ، وجمهور العوام .

اما حي الفيلسوف فيصل بالعقل وحده الى كل حق ، وكل سعادة ، ويستغني بالتالي عن كل نبوة .

واما أسال المؤمن فدون حيّ فطرةً ، عاجز عن اكتشاف الحق بعقله ، محتاج الى النبوة ليعرفَ ويعمل ، وينجو . على انه اذكى من سلامان والعوام ، قادر على اكتشاف باطن الشرع ، قادر على فهم الفيلسوف حي ، والاقتداء به ، بالغٌ بذلك وضوحاً في العلم ويقيناً ، وقدرةً للوصول الى مشاهدة الله .

واما سلامان وامثاله فدون اسال ذكاء ، محتاجون مثله الى الشريعة ، ولكنهم عاجزون عن فهم باطنها ، عاجزون عن فهم الفلسفة . الا انهم يعملون بظاهر الشرع ، وينجون .

اما جمهور العوام فشأنه في الفهم شأن سلامان وامثاله ، ولكنه اوهن عزماً ، واعجز عن العمل بظاهر الشريعة ، والناجون منه نادرون .

ينتج مما تقدّم ان الفلسفة وباطن الشرع متفقان اتفاقَ حي واسال .

ومع ذاك يظل الشرع ضرورياً لغير الفلاسفة ، للعاجزين عن بلوغ الحق بعقولهم ، وهو قد راعى تفاوت هـــذه العقول العاجزة

نفسها ، فكان له باطن وظاهر : باطن لاذكى المؤمنين ، وظاهر لاقلّهم فهماً .

والفلسفة بعد لاهلها افضل من الشرع لاهله ، لان الفيلسوف اقدر على استجلاء الحق ، اقدر على الوصول الى مشاهدة الله . وهو ان يبحْ بما يعلم لاسال ، فانه يكتم من دون آسال الآراء المخالفة لظاهر الشرع ، ويجاري العامة ظاهراً في ما يعتقدون ، خوفاً من ان يفسد عليهم ايمانهم بالظاهر فيُفسد سبيلهم الوحيد الى النجاة .

غاية الرسالة

بقي سؤال اخير لا بد من طرحه ، والجواب عليه : ما كانت غاية ابن طفيل في رسالته ؟

قال فيلسوفنا ، في خاتمة الرسالة : « ولم نخلِ ، مع ذاك ، ما اودعناه هذه الاوراق اليسيرة من الاسرار عن حجاب لطيف ينهتك سريعاً لمن هو اهله ، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه ، حتى لا يتعدّاه »[١] .

ولعلّ هذا الحجاب لم يتكاثف مرةً في الرسالة تكاثفه في تحديد ابن طفيل غاية رسالته .

يحدّد فيلسوفنا هذه الغاية ، في فاتحة الرسالة فيقول : «سألت ، ايها الاخ الكريم ... ، ان ابثّ اليك ما امكنني بثّه من اسرار الحكمة المشرقية ، التي ذكرها الشيخ الامام الرئيس ابو علي بن سينا ، فاعلم ان من اراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه طلبها والجدّ في اقتنائها »[٢] .

---

١) ص ٦٣

٢) ص ١١

ولكن ما عنى هذا السائل الخيالي بالحكمة المشرقيـــة ؟ ان مستشرقين اختلفوا في تحريك الميم من كلمة « المشرقية » فمنهم من حرّك بالفتح ، ومنهم من حرّك بالضمّ ، وباختلاف الحركة تصبح الحكمة شرقية او اشراقية ، ويختلف المعنى : حكمة الاشراق تعني النهج الفلسفي الذي يصل بالنفس الى مشاهدة الله وصولَ افلوطين اليها ، اما الحكمة الشرقية فلا تعني سوى ما يكون ابتكره ابن سينا نفسه ، او اقتبسه عن الفرس والهند — دون المشائين اليونان — وهو شيء غامض المدلول ؛ غير دقيق .

وتزداد غاية ابن طفيل غموضاً ، اذ ينهي رسالته بقوله انه ما كتب ما كتب ، وباح بما كان يضنّ به السلف الصالح ، الا خشية على الضعفاء من ان يظنوا اراء « متفلسفة العصر » ذاك الذي كان يضنّ به السلف على غير اهله . وابن طفيل اذاً لا يعرض فلسفة ، بل يكتب ضد الفلاسفة ، دفعاً لتضليلهم العامة ، وصوناً للايمان الحق !

وبسبب ما اكتنف غاية ابن طفيل من غموض ، تباينت اراء الباحثين ، وتعددت النظرات .

هذا يرى في حيّ بن يقظان رمزاً للبشرية ، وفي نموّ عقله قصة تطور العقل البشري ، غير متردد امام تمثيل البشرية بفيلسوفٍ نادر الوقوع !

وذاك يرى ، في الرسالة ، قدرة الفيلسوف على اكتشاف الحق ، وبلوغ سعادة الدارين ، دون حاجة الى النبوة ، ويردّ الى هـــذه الفكرة كل ما في الرسالة !

وثالث يرى ان الغاية هي التوفيق بين الفلسفة والدين ، وينسى جلّ ما جاء في الرسالة قبل لقاء حيّ باسال وسلامان !

ورابع يرى ان الغاية دفع الناس الى العزلة ، ليقتدوا بحيّ واسال ، ويبلغوا ما بلغا من كمال وسعادة ، ويجعل الرسالة كلها دعوةً الى اعتزال المجتمع !

ونحن امام غموض ابن طفيل وتناقضه ، وامام تعدد آراء الباحثين وتباينها ، نبدأ بتوضيح امرين :

اولاً : ان اختلاف آراء الباحثين ناتج عن نظرات جزئية رأت في الرسالة ناحية ، واهملت نواحي ، ثم حصرت غاية المؤلف في ما ابصرت . ان تحديد غاية الرسالة ، بالاستناد الى مضمونها ، يستلزم نظرة شاملة الى هذا المضمون .

ثانياً : ان ادعاء ابن طفيل ، في آخر الرسالة ، بانه يبوح بما كان يضنّ به السلف الصالح ، ويكتب ضد متفلسفة العصر ، يتنافى ومضمون الرسالة كلها ، وما هو سوى نوع من التمويه على القارئ الساذج ليوهمه بانه لا يتعاطى الفلسفة — وتعاطيها شيء تحظره الشريعة المحمدية[1] — ، بل يعرض اسرار الدين ليقي الناس اضرار الفلسفة.

وبعد هذا التوضيح ، واستناداً الى مضمون الرسالة ، نعتقد ان ابن طفيل اراد عرض فلسفة خاصة — شأنه في ذلك شأن كل فيلسوف — مستوحياً هذه الفلسفة من ابن سينا خاصة دون ان يتقيّد بــه في كل شيء ، او يقتصر عليه[2] . يذكر ابن طفيل

---

١) ص ١٤

٢) اخذ ابن طفيل الكثير عن ابن سينا : اخذ عنه نظرية الهيولى والصورة ، وبرهان وجود الله ، والقول بقدم العالم ، واثبات النفس ، وانكار المعاد الجسماني . واخذ

مصدرين لما كتب : ما عرفه من فلاسفه المشرق والاندلس ، وما وصل اليه بنفسه من ذوق خاص . اما ما اخذه عن الآخرين فسهلٌ تبيّنه، واما الذوق الخاص فليس — في اعتقادتا — ثمرة مشاهدة لله ، بل حصيلة تروٍ وتفكير .

وفلسفة ابن طفيل الخاصة هذه هي كل ما عرضناه في دراستنا ، وفيها ترى جلّ ما رأى الباحثون من افكار[1] ، وترى ما لحكمة

عنه ايضاً نظرية الاشراق ، وعرض النظرية باسلوب قصة ، كما اخذ اسماء حي بن يقظان ، وسلامان واسال او ابسال .

اما في تحديد صلات الدين بالفلسفة ، فالفكرة الاساسية مشتركة : الفيلسوف يعلم ما يعلم النبي ، ولكن النبي يتكلم بالامثال ليصبح اقرب الى افهام العامة .

على ان ابن طفيل قد امتاز باشياء :

منها عزل حي عن كل بيئة بشرية ، كي يسلم العقل من كل تأثير ديني .

ومنها فروق جزئية في بعض النظريات (تردده المصطنع بين قدم العالم وحدوثه ، واستنتاج روحانية النفس من معرفتها الله ، وبعض التباين في مصير النفس...)

ومنها انواع التشبهات بالكواكب والواجب .

ومنها عرض صلات الدين بالفلسفة باسلوب قصة ، وبشيء من التطويل .

ومنها خيال خلاق ينوع الاحداث ، ويكثّر التفاصيل .

ومنها سهولة في التعبير ، وغنى في الوصف ، وبراعة في الرواية .

1) اهم هذه الافكار :

١ — قدرة الفيلسوف على بلوغ الحق والسعادة ، دون حاجة الى نبوة ، بل افضل مما يبلغها اي مؤمن بالنبوة .

٢ — حاجة غير الفلاسفة الى النبوة ، وتفاوتهم في فهمها ، والانتفاع بها ، وفي فهم الفلسفة والاقتداء باهلها .

٣ — اتفاق الفلسفة وباطن الشرع ، وضرورة العزلة ، — او افضليّتها — لبلوغ كليهما .

ابن سينا من اثر ، دون ان تضيع بين تشعب النظرات ، او تتعثّر في تحريك حرف[1] .

---

١) أياً كانت حركة الميم في كلمة « المشرقية » فالمقصود حكمة ابن سينا قدر ما تظهر في رسالة حي بن يقظان ، وهي حكمة تنطلق من الاشراق — من حال المشاهدة— وتهدف اليه ، وتبلغ كمالها فيه ، ولكنه اشراق لا يتميز — من حيث الغاية — عن تصوف الشرق الهندي الفارسي الاسلامي . والحركتان اذاً ممكنتان ، دون ان يتبدل المفهوم تبدلاً اساسياً .

فلاسفة العرب

سلسلة دراسات ومختارات

ظهر منها :

١ — ابن الفارض	(طبعة ثالثة)
٢ — ابو العلاء المعري	(طبعة ثالثة)
٣ — ابن خلدون	(طبعة ثالثة)
٤ — الغزالي :	في جزئين (طبعة ثالثة)
٥ — ابن طفيل	(طبعة ثالثة)
٦ — ابن رشد :	في جزئين (طبعة ثانية)
٧ — اخوان الصفاء	(طبعة ثانية)
٨ — الكندي	
٩ — الفارابي	في جزئين
١٠— ابن سينا :	في جزئين

للمؤلف ايضاً :

— اصول الفلسفة العربية (طبعة ثانية).
— طاغور : شعر ومسرح (تحت الطبع).

انجزت المطبعة الكاثوليكية في بيروت
طبع هذا الكتاب في الخامس عشر
من شهر شباط سنـــة ١٩٦٧

٦٧/٢/١٥–٣–٧٨٧٢

من المشارق الى المغارب

منشورات المطبعة الكاثوليكية - بيروت

توزيع المكتبة الشرقية - ساحة النجمة - بيروت

السعر ١٠٠ غ. ل.